فلسفة

عبد السلام بنعبد العالي

الميتافيزيقا العلم والايديولوجيا

طبعة ثانية



دار الطليعة - بيروت

الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا

بيروت ـ ص. ب: ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩/٣٠٩٤٧٠

ـ الطبعة الأولى: (بالمشاركة مع الشركة المغربية للناشرين المتحدين) ١٩٨١
ـ الطبعة الثانية: (مزيدة ومنقحة) أيار ١٩٩٣

عبد السلام بنعبد العالي

الميتافيزيقا العلم والأيديولوجيا

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

كلمة

موت الفلسفة؟ ما أكثر ما نسمع عن هذا النبأ، هذا النبأ الخادع الذي تحوّل عند البعض إلى مجرد شعار فارغ، وأصبح عند آخرين فرصة لإيجاد حل «خيالي» لمسألة الفلسفة. ولست أقصد هنا الخصوم التقليديين الذين يناصبون كل فلسفة العداء، وإنما أعني الباحثين في ميدان العلوم الإنسانية الذين يتوهمون أنهم تحرروا، وإلى الأبد، من كل تفكير فلسفي. ولسنا في حاجة إلى تحليل طويل لنبين بكل سهولة أن العلوم الإنسانية، بله العلوم بصفة عامة، ما زالت تقطنها الفلسفة والميتافيزيقا: الشيء الذي لا يتنافى مع القول بأصالة كل من هذه العلوم. إن الفلسفة هي مكبوت العلم والتقنية الحديثة. وعندما يصبح العلم والتقنية هما الدعامة النظرية للدولة البيروقراطية، لا يبقى للتفكير الفلسفي من مبرر. بيد أن القضاء على الفلسفة لا يتوقف على مشيئة سلطة بعينها، إذ أن السلطة لا تستطيع أن تبتّ إلا في أمر تعليم الفلسفة.

وعلى هذا النحو، تتجلى ضرورة تعليم الفلسفة ببلادنا، ما دام التفكير الفلسفي يزيدنا قوة للتمكن من الحوار مع الإبداع الفلسفي في الفكر العربي التقليدي.

يضم هذا الكتيّب بين دفتيه مجموعة من المقالات التي تتناول بالدراسة تيارات فكرية أوروبية، سواء في ميدان الفلسفة أو العلوم الإنسانية، لتدخل في حوار مع العالم، مع الآخر ومع الغرب. وهو حوار لا يخلو من قيمة، خصوصاً

وأن قرّاء اللغة العربية لا يتوفرون على النصوص الأساسية نظراً لما يطبع الخزانة العربية من افتقار إلى الترجمات الجدية.

يحاول عبد السلام بنعبد العالي أن يعرض هنا لنصوص هامة من غير ما تهور في إصدار الأحكام واتخاذ المواقف. وإن في هذا العمل التمهيدي ما يبعث على الأمل. وأنا على يقين من أن هذا المجهود الفكري سيزداد عمقاً عند هذا الباحث الذي يجمع، إلى جانب التواضع، قدرة على مواصلة الحوار المفتوح. وهاتان فضيلتا كل باحث مسؤول.

١٥ حزيران/يونيو ١٩٨٠ عبد الكبير الخطيبي

حوار مع عبد السلام بنعبد العالي

■ أعتقد أنه من الأحسن في البداية أن تحدث القراء عن مشروعية هذا النوع من التأليف ومردوديته، بعبارة أخرى ماذا تبتغي من نشر كتاب لم تكتب له مقدمة تشرح فيها مقاصدك، العلمية طبعاً؟[1].

ـ مبدئياً إذا جمع شخص ما مقالات تحت عنوان واحد يكون العنوان هو القطب الذي تدور حوله مختلف الأسئلة والمعاني التي ترد في تلك المقالات، وغالباً ما يلجأ المصنفون إلى تقديم تلك المقالات وتبرير عملية الجمع عن طريق مقدمة يتبلور فيها ذلك المبدأ الموحِّد الذي يمثله العنوان عادة. هذا الموقف يفترض ميتافيزيقا معينة ربما حاولت تقويض بعض أسسها، وهي هنا، وبصفة خاصة، ميتافيزيقا الكتاب والكتابة، حيث يعتبر النصّ حاملاً لمعنى وحيد، ويعتبر الكتاب وحدة، وكلية تولدت عن نية مخططة ومشروع مسبّق. إذن، ينبني هذا المفهوم على فكرة «الوحدة». وقد حاولت، في إحدى المقالات، تفكيك هذا المفهوم، وكما هو معروف، هو مفهوم إيديولوجي، بل يكاد يشكل آلية الفكر الإيديولوجي من حيث أنه فكر يتعشق الوحدة والانسجام والذاتية والامتلاء، ويهاب التشتت والتعدد والتناقض والاختلاف.

طبعاً يبقى السؤال، إن لم يكن عن «الوحدة» فعن حركة وربما عن مخاض فكري. وهذا هو الذي ربما يبرر عملية الجمع، ويبرر العنوان الذي حاولت أن

(١) أجرى الحوار: محمد بو خزار، ونشره في المحرر الثقافي في ١٩٨١/٤/٥.

يكون عنواناً متعدداً يعكس حركة تفاعل بين الميتافيزيقي والعلمي والإيديولوجي.

■بالرجوع إلى تواريخ المقالات نلاحظ أنها تتطابق مع الفترة التي هيأت فيها رسالتك الجامعية عن الفلسفة السياسية عند الفارابي. إن ما فعلته في كتابك الحالي هو ـ بشهادة الخطيبي ـ مسألة الفكر الغربي في أهم قضاياه. السؤال هو: كيف وفقت بين شواغل تنتمي إلى السياسة المدنية وبين حقول فكرية معاصرة: الإبستمولوجيا الأنثروبولوجيا، السوسيولوجيا..

ـ حركة التفاعل بين هذه المستويات النظرية الثلاثة هي، في الوقت ذاته، حركة تاريخية تطبع تاريخ الفكر بقدر ما تطبع نصاً معيناً، لذلك كان الكتاب أساساً حواراً مع تاريخ الفكر، وهنا تاريخ الفكر الغربي المعاصر أو ما نستطيع أن نسميه هنا تاريخ «فكر الآخر».

ربما وجب التمييز، هنا، بين موقفين ومفهومين عن الذاتية وعن التاريخ والتراث: فقد نعتبر أن الاختلاف لا يسكن الذاتية وأن «الآخر» لا يسكن «الأنا» وفي هذه الحال يقدم لنا التاريخ الإيديولوجي تراثاً واحداً يحدده هو كتراثنا، وتراثاً آخر واحداً أيضاً يُحدده كتراث الآخر. هناك موقف نريد أن يكون مغايراً يعتبر أن الذاتية لا تعطى وإنما تكتسب، والأهم من هذا، يعتبر هذا الموقف أن تملك التراث هو خلق هوية متعددة، وأن فقدان تراث الآخر هو الكشف عن تعدد في الآخر. إن الآخر يسعى لأن يقدم لنا نفسه كوحدة منسجمة، وما يكون علينا القيام به هو تقويض تلك الوحدة للكشف عن آخر في ذلك الآخر. وربما حاولت بشكل تمهيدي جداً أن أحاور آخر الآخر، هذا المسكوت عنه، في الفكر الغربي ذاته، وتلك الأسماء التي ظلت وما تزال هامشية عند الغرب كنيتشه، ماركس وهايدغر بل وحتى ليڤي ـ ستروس.

ما ينبغي التأكيد عليه، هنا، هو أن عملية فقدان تراث الآخر لا يمكن أن تتم إلا عن طريق هذا التملك، أي أن بناء الذاتية لا يمكن أن يكون إلا عن طريق بناء الآخر، وهذا ما يتحدث عنه هايدغر حينما يقول: إن قتل الميتافيزيقا هو إحياء لها.

ينطبق هذا على تراثنا أيضاً: أنْ تملك تراثاً يعني أساساً الحوار معه، ولكن

الحوار لا يعني التمجيد أو كما يقال كشف جوانبه التقدمية، وربما كان العكس هو الصحيح. الحوار مع التراث هو الحفر عما نسي منه، هو القيام بحفريات الصمت كما يقول ميشيل فوكو، ففي نهاية الأمر يصبح الموقف واحداً. إن تملُّك تاريخ الميتافيزيقا هو الوسيلة الوحيدة لمجاوزتها، ولا سبيل لتفكيك المفاهيم الميتافيزيقية إلا بإحيائها وبعثها. وواضح أن طرح الزوج (حياة/ موت) هنا يريد أن يكون طرحاً على هامش الميتافيزيقا.

■ بعض ما قرأته في الكتاب ترك عندي انطباعاً أنني أقرأ عملاً غير عصي على القارىء العادي بسبب المجهود الواضح في الترجمة، ووضوح العرض، لكن مثل هذه المحاولات (تبسيط الفكر الغربي) تبقى مبتورة. أليس من الأنسب ترجمة النصوص الأساسية كاملة بدل تلخيصها أو الاكتفاء بالاستشهاد بها؟

ـ لا تخفى أهمية الترجمة، ولكن لا تخفى صعوباتها لدرجة أننا نستطيع أن نعد على رؤوس الأصابع الترجمات الجيدة التي نعرفها في العالم العربي. ولكن الأهم هو مرحلة أخرى يتم فيها تبرير النصوص المترجمة، والأهم استنطاق النصوص المترجمة لسبب أساسي هو أن النص لا يحمل معنى واحداً بل إنه ـ كما تقول جوليا كريستيفا ـ هو مجال إنتاج المعاني حتى وإن أراد أن يبلغ معنى واحداً سرعان ما يدخل في حلقة التأويل وتوليد المعاني. لذا، فعندما نترجم نكون فقط قد وضعنا أمام القارىء المواد الخام لعملية الإنتاج المعرفي، يكاد الأمر يشبه عملية التحقيق. صحيح أن تحقيق التراث الإسلامي عملية ضرورية، ولكن دراسة التراث أمر آخر.

■ ولكن ما ترجم حتى الآن إلى العربية فشل في ترسيخ المفاهيم الأساسية في الفكر الغربي، والرائج منه مغشوش وتجاري.

ـ ربما وجبت العودة إلى النقطة الأولى وهي أن إحياء تاريخ الفلسفة لا يعني إحياء مفاهيم فلسفية لترويجها، فكذلك الحوار مع تراث الآخر لا يعني استيراد مفاهيمه لترويجها في سوقنا المعرفية. إن الإحياء ـ كما قلت ـ هو القتل. وهذا يعني أننا نأخذ الإحياء هنا بالمعنى الذي يقصده هايدغر: فالتملُّك، هو تملك اللامفكَّر فيه، تملك المنسي، المكبوت، الهامشي. وإذن فهو أساساً فضح للآخر

كآخر واحد ووحيد وليس تبني مفاهيمه. وربما كان مثال اللاشعور كما يحدده فرويد أقرب وسيلة لتوضيح هذه الفكرة: فالمحلل يكشف على أن ما كانت تقدمه الإيديولوجيا واللاشعور كوحدة وإنسجام وامتلاء، ليس إلا تعدداً واختلافاً وفراغات. فالمهم، كما يقول الخطيبي أيضاً، ليس الكشف عن هوية واحدة وإنما استقصاء هويات متعددة.

■ تعودت أن أختم هذا النوع من الأحاديث بترك الحرية للمستجوب، ليسأل نفسه، ليتذكر شيئاً نسيه، ليستدرك أو يوضح؟

ـ أولاً، هناك بعض الإغفالات الأساسية، وهي لا ترجع فقط إلى أسباب ذاتية، وإنما إلى تاريخ الفلسفة كما كان يدرس سواء في الجامعات الفرنسية أو عندنا. وأهم هذه الإغفالات التقصير إن لم أقل إهمال الحوار مع بعض الأقطاب الفكرية التي ظلت هامشية عند الغرب. أشير هنا إلى فرويد وجورج بطاي، وموريس بلانشو. فربما كان التفتح على أمثال هؤلاء هو الذي يستطيع أن يساعدنا على أن نجعل من الغير «آخرنا».

وما أريد أن أختم به هو أن هذا النوع من العمل لا يمكن أن يكون إلا تمهيدياً، وهذا يرجع أساساً لحركة الثلاثية التي تشكل العنوان، ما دام الإيديولوجي لا بد وأن يتقنع من جديد لخلق الانسجام والوحدة والامتلاء، فيكون على الفلسفي أن يقوض تلك الوحدة ويعدد الذاتية. وهذا ما يعبر عنه الخطيبي مرة أخرى ـ بالانفصال اللامتناهي عن الآخر.

١

في المنهج البنيوي

يبدو لأول وهلة أن الطريق إلى فهم البنيوية Structuralisme هو تحليل لفظ البُنية. غير أن الأمر ليس بهذه السهولة خصوصاً وأن لفظ البنية قد استعمل مدة طويلة قبل استعمال لفظ البنيوية فاتخذت كلمة بنية معاني شتى قبل أن تعطيها البنيوية معناها الاصطلاحي. فما الذي نرمي إليه إذن من لفظ البنية؟

لقد جاء لفظ البنية في الأصل من الميدان المعماري، حيث كانت تعني الكيفية التي شيّد عليها بناء ما. وهكذا فإن اللفظ الفرنسي Structure يحيل إلى اللفظ اللاتيني Struere الذي يعني البناء والتشييد.

وانطلاقاً من هذا المفهوم أصبحت الكلمة تعني الكيفية التي تنتظم بها عناصر مجموعة ما، أي أنها تعني مجموعة من العناصر المتماسكة فيما بينها بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الأخرى وبحيث يتحدد هذاالعنصر بعلاقته بتلك العناصر.

فالبنية هي مجموع العلاقات الداخلية الثابتة التي تميّز مجموعة ما بحيث تكون هناك أسبقية منطقية للكل على الأجزاء: أي أن أي عنصر من البنية لا يتخذ معناه إلا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة، وأن الكل يبقى ثابتاً بالرغم مما يلحق عناصره من تغيرات.

وبهذا المعنى تعني البنية صورة الشيء أو هيكله أو التصميم الذي يربط

أجزاءه. وربما كانت كلمة هيكل أكثر صلاحية للتعبير عن هذا المعنى الإختباري Empirique لكلمة البنية. إذ المقصود من هذا المعنى ما يعطيه إيانا الواقع مباشرة من صيغ، بحيث تكون البنية هي مجموع العلاقات التي تبدو لنا.

ولن تبقى أهمية كبرى لهذا المعنى إذا ما نحن انتقلنا إلى مجموعات لا تؤول فيها البنية إلى مجرد العلاقات المادية التي تربط عناصر المجموعة، بحيث لا تعطينا مجرد الملاحظة التلقائية الهيكل الذي صممت حسبه المجموعة. تلك هي المشكلة التي تطرحها المجموعات اللغوية والاجتماعية والثقافية. فإذا ما نحن أخذنا بعين الاعتبار مثلاً، توزيع الأدوار في مجموعة بشرية حسب السن والجنس نجد أن هذا التوزيع وليد قواعد معينة وليس هو مجرد نتيجة لتحديدات طبيعية. فما يجعل هذا الشخص بعينه يلعب دور الأب داخل العلاقات الأسروية ليس راجعاً إلى خصائص بيولوجية طبيعية، وحينئذ لا تصبح البنية هنا مجرد العلاقات المادية الظاهرة.

وهكذا لا يكون علينا أمام مجموعات لغوية أو ثقافية أو اجتماعية أن نقسم الكل كما يبدو لنا لنتعرف على العناصر التي يتركب منها، بل أن ننطلق من كليات مفترضة كي نربط بين العناصر ونعاملها كما لو كانت أجزاء كل بعينه.

فالبنية عند البنيوية هي «نسق من التحولات يخضع لقوانين من حيث هو نسق، وذلك في مقابل الخصائص التي تتمتع بها العناصر» بمعنى أن البنية هي القانون الذي تتشكل حسبه معقولية مجموعات مختلفة. أي أن ما يهم في البنيات هو وحدة تغيراتها المتمايزة، تلك الوحدة التي تشكل قانون ذلك التغير.

وهكذا تقابل البنيوية في معناها العام النزعة الذريةAtomisme. فبينما تسعى الذرية إلى عزل العناصر التي تتكون المجموعة من تراكمها، تسعى البنيوية إلى إظهار العلاقات التي تعطي للعناصر قيمتها كعناصر وإلى إدراك المجموعات التي تعطي للحدود دلالتها.

فالبنيوية تقتضي إذن:

* الكلية: أي أن البنية تتركب من عناصر خاضعة لقوانين تميز المجموعة.

* الاستقلال في ترابط: بمعنى أن التغيرات التي تحدث داخل المجموعة

تكون تابعة للبنية ولقوانينها الداخلية دون توقف على عوامل خارجية. وهذا يعني أن البنيوية لا تعتبر أن المجموعات ناتجة عن مجرد تراكم يخضع للصدفة أو أنها ناتجة عن التقاء عارض لعوامل خارجية مستقلة فيما بينها. بمعنى أن البنية تتمتع بتنظيم ذاتي يحفظ وحدتها ويجعلها مغلقة بالنسبة لغيرها.

فلو نحن اقتصرنا على المعنى المتداول الذي يقف عند اعتبار البنية مجرد تنظيم لعناصر مجموعة ما لبقينا في مستوى الواقع دون أن نبلغ مستوى ما هو معقول. وإننا لا نبلغ هذا المستوى الأخير إلا إذا تجاوزنا حالة فرد بعينه لنبلغ الكل، أي وبعبارة أخرى، إذا لم نقف عند مجرد وصف مجموعة ما دون مقارنتها بمجموعات أخرى لندرك أن تلك المجموعة تتخذ معناها في علاقاتها مع المجموعات الأخرى.

نستطيع إذن أن نتبيّن في كل مجموعة منظمة ارتباطاً ما بين بعض العناصر، ذلك الارتباط الذي يحدد المجموعة في فرديتها وتفردها وفي علاقاتها بالمجموعات الأخرى.

وعلى هذا فإن البنيوية تبدأ عندما نؤكد بأن مجموعات مختلفة يمكن أن تتقارب فيما بينها لا بالرغم من اختلافاتها بل بفضل تلك الاختلافات.

يقوم المنهج البنيوي إذن في التعرف على اختلافات بين مجموعات منظمة، اختلافات لا تعني تبايناً مطلقاً بل تدل على العلاقة المشتركة التي تتحدد حسبها. ثم بعد هذا التعرف يقتضي المنهج ترتيب تلك الاختلافات بحيث يبدو مجموع المجموعات ناتجاً عن عملية تبديل وتركيب لتلك المجموعات فيما بينها. يقول ليڤي - ستروس:

«أننا نعتقد أنه لكي يصح إطلاق لفظ بنية على نماذج ما أن عليها أن تحقق الشروط الآتية:

أولاً: يجب أن تتمتع البنية بخاصية المنظومة، أي أن تتكون من عناصر يؤدي أي تغيير في أحدها إلى تغيير باقي العناصر الأخرى.

ثانياً: يتعلق كل نموذج بمجموعة من التغيرات بحيث يوافق كل منها نموذجاً

من المجموعة نفسها وبحيث يشكل مجموع هـذه التغيرات مجموعة من النماذج.

ثالثاً: تسمح لنا الخصائص المذكورة أعلاه بأن نتنبأ بالكيفية التي سيرد بها النموذج إذا غيرنا أحد عناصره، وأخيراً فإن النموذج يجب أن يُشكَّل بحيث يدل استخدامه على جميع الوقائع الملاحظة». [1]

وهكذا يقتضي المنهج البنيوي تعدد التنظيمات. فلا معنى للحديث عن بنية تخص كل مجموعة على حدة أو عن بنية نموذجية تكون صورة لكل المجموعات. وهذا ما قصدنا إليه عندما قلنا بأن البنية هي قانون تغيراتها.

فهل يؤول المنهج البنيوي إذن إلى مجرد الصياغة الصورية Formalisme؟ يجيبنا ليفي ـ ستروس عن هذا السؤال بقوله بأن المنهج البنيوي على العكس من ذلك يرفض التمييز بين الصورة والمحتوى «فالصورة تتحدد بعلاقتها بمحتوى خارج عنها. ولكن البنية لا محتوى لها: إنها هي المحتوى عندما ندركه داخل تنظيم منطقي من حيث هو خاصية من خصائص الواقع».

فالبنية جزء من الواقع، ولكنه ليس الواقع الاختباري الذي تعطينا إياه مجرد الملاحظة السطحية، فالبنية الاجتماعية ليست هي العلاقات المجتمعية الظاهرة بل إنها مستوى من مستويات الواقع ولكنه مستوى غير ظاهر يجب الكشف عنه وراء المعطى، فنحن لا ندرك البنية في مستوى العلاقات المباشرة بين الظواهر بل نُنْشِئُها إنشاء. يقول ليفي ـ ستروس: «وهكذا يتجلى لنا الاختلاف بين مفهومين جد متقاربين لدرجة أنه غالباً ما وقع الخلط بينهما: أعني مفهوم البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية. فالعلاقات الاجتماعية هي المادة الأولى التي نستخدمها لتكوين نماذج Modèles تفصح عن البنية الاجتماعية ذاتها. ولا يمكن إطلاقاً أن تؤول البنية إلى مجموع العلاقات الاجتماعية التي نلاحظها في مجتمع ما» [2].

يذكرنا هذا بمفهوم العلم عند باشلار وتلامذته الذين يؤكدون بأن العلم ليس مجرد (قراءة) بسيطة لمعطيات الواقع العارية المتجلية. . صحيح أن المستوى

---

(١) الأنتربولوجية البنيوية (١)، ص ٣٠٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٥.

السطحي من الواقع يكوِّن المادة الأولية التي تستعمل لصياغة نماذج تكشف عن البنية المجتمعية ذاتها. فالنموذج هو تبسيط للواقع نسعى به إلى إحداث تغيرات في الواقع، تغيرات من شأنها أن تسمح لنا بتبين البنية وأن الخط البياني الذي نمثل به النموذج يحيل إلى التحليل والمنهج وليس هو نسخة للواقع. يقول ليفي - ستروس: «إن المبدأ الأساسي هو أن مفهوم البنية الاجتماعية لا يرجع إلى الواقع الاختباري بل إلى النماذج التي نبنيها انطلاقاً من هذا الواقع» ثم يقول: «ما كانت للبحوث البنيوية قيمة لو لم تكن البنيات قابلة لأن يُعبر عنها عن طريق نماذج يمكن المقارنة بين خصائصها الصورية وذلك بغض النظر عن العناصر المكونة لها. إن مهمة البنيوي هو أن يدرك الوحدة بين مستويات الواقع التي تتمتع بقيمة أساسية في الاعتبار الذي يعتبره هو، وبعبارة أخرى بين المستويات التي يمكن تمثيلها عن طريق نماذج مهما كان طابع هذه النماذج»[1].

بهذا المعنى فإن البنية لاشعورية، ولكن اللاشعور الذي يقول به هؤلاء ليس هو الذي يقول به فرويد. فهو ليس اللاشعور الذي تضبطه رغبات الهوَ. إنه كما يقول ريكور: «لاشعور كنطي، لاشعور من مستوى المقولات وتآلفها(. . .) إذ أننا حقاً بصدد منظومة من مستوى المقولات بدون إحالة إلى ذات مفكرة».

فهو إذن لا شعور بنيوي غير شخصي وغير زماني، وإنما يعبّر عن نفسه من خلال الإنسان. ذلك أن الخاصية الأساسية للعالم البشري هو أنه عالم غني بالدلالات. وإن كون الظواهر الشعورية مثقلة باللاشعور لا يترك لوعي الأفراد ولمبادراتهم الشخصية كبير قيمة. وهنا يكون الوعي هو العدو الخفي للعلوم الإنسانية. فنحن نضبط وراء دلالات العالم البشري قوانين لاشعورية. يقول موريس غودولييه: «إن الفهم العلمي للواقع الاجتماعي لا يمكن أن يرتكز على انطباعات الأفراد عنه، حتى ولو كانت هذه ثمرة التأمل الجدي. والواقع أن مهمة الوصف العلمي تكمن في البرهنة على أن هذه الانطباعات مجرد أوهام كما تكمن في إظهار المنطق الداخلي الخفي لحياة المجتمع، بذلك يكون النموذج

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣١١.

الذي يبنيه العلم(. . .) مطابقاً لواقع مختبىء خلف الواقع الظاهر». وليس هذا الاختفاء «عائداً إلى عجز عن إدراك هذه البنية، بل إلى البنية ذاتها.»[1] كما يقول ليفي ستروس: «إن هدف الإثنولوجيا هو أن تتمكن من وضع قائمة بالإمكانات اللاشعورية فيما وراء الصورة الواعية والمتغيرة التي يشكلها البشر عن تطورهم»[2]. ينتج عن هذا أن الفهم العلمي لبنية ما لا يلغي الوعي العفوي لهذه البنية. إنه يعدل دوره وآثاره ولكنه لا يلغيه بل يعتبره من مركبات البنية ذاتها.

قلنا إنه عندما يتعلق الأمر بحالات متتابعة للمجموعة نفسها تكون البنية هي قاعدة التغير التاريخي الفعلي لتلك المجموعة. أي أنها تكون تفسيراً لصيرورة. وهذا يعني أن البنيوية لا تتنافر والاعتبار التاريخي ما دامت تفسر التغيّر والصيرورة. ذلك ما أكده ليفي - ستروس صراحة في حديث له سنة ١٩٦٧، يقول:

«تنتقي (البنيوية) الوقائع المجتمعية من التجربة لتدخلها إلى المختبر، وهناك، تحاول أن تمثلها في شكل نماذج آخذة في اعتبارها لا الحدود وإنما العلاقات بين تلك الحدود، وحينئذ تعامل كل منظومة من العلاقات كما لو كانت حالة خاصة لمنظومات أخرى كائنة أو ممكنة فتسعى إلى إعطائها تفسيراً كلياً على مستوى قواعد تغيراتها، تلك القواعد التي تسمح بالانتقال من مجموعة إلى أخرى»[3].

والواقع إن علاقة البنيويين بالتاريخ قد تغيّرت حتى أن سنوات الستينات كانت قد عرفت جدالاً حاداً بينهم وبين من يلح على الاعتبار التاريخي وعلى أهمية التاريخ.

وإن نحن رجعنا إلى أصول البنيوية نجد مثلاً أن دوسوسور يعطي أسبقية كبرى لما هو تزامني سكوني Synchronique على حساب الاعتبارات التاريخية

---

(١) موريس غودولييه في الأزمنة الحديثة، عدد ٢٤٦، سنة ١٩٦٦.

(٢) ليفي - ستروس: الانتربولوجية البنيوية (١)، ص ٣١.

(١) Le Nouvel Observateur, N° 115, 25- 31, Janvier, 1967.

التطورية Diachronique، وربما كان موقفه مبرراً باعتبار أن ما قام به كان رد فعل ضد الدراسات التاريخية المقارنة للغات.

أما ليفي - ستروس فإن علاقته بالتاريخ قد تطورت تطوراً كبيراً. فهو قد كتب حوالى ١٩٦٢: «إن الإثنولوجي يحترم التاريخ، ولكنه لا يعطيه قيمة كبرى. فيعتبره دراسة مكملة لما يقوم به هو».

والواقع أن وضعه للتاريخ بين قوسين وإهماله له كان امتداداً للاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع. ذلك الاتجاه الذي أحس بأن التفسيرات التاريخية غالباً ما تكون على حساب الموضوع المدروس ذاته. ففهم الظاهرة يعني في الاعتبار التاريخي إكتشاف تكوّنها وتفسير اللاحق بالسابق، وهذا يخالف الدراسة التي تبغي الوقوف على الترتيبات والتنظيمات الداخلية التي تحدد ظاهرة من الظواهر.

لذا قام البنيويون في أوائل دراساتهم ليعيدوا للموقف التزامني Synchronique قيمته، وليقوموا بدراسات إنسانية تحل محل التاريخ وتعيد للمجتمعات التي لا تواريخ لها قيمتها ولتهتم بإنسان تلك المجتمعات.

غير أن هؤلاء سرعان ما تبينوا بأن تحليل منطق بنية ما يسمح بإبراز قدراتها وإمكانيات تطورها. كما تبينوا أن بإمكان البحث حول أصول البنية ونشأتها أن يستعين بمعرفة آليتها الخاصة. واتضح أن لا تنافر بين دراسة النمو الداخلي لبنية ونشأتها وتطورها، كما اتضح لهم أن تحليل النشأة التاريخية لبنية ما، يعني تحليل شروط ظهور عناصرها الداخلية وحدوث الارتباط بين تلك العناصر. يقول ليفي - ستروس: «هناك بالفعل علاقة متينة بين مفهوم التغير ومفهوم البنية وهذا يحتل مكانة هامة في أعمالنا». ثم يقول: «ليس هناك علم يستطيع اليوم أن يعتبر البنيات التي تتعلق بميدانه كما لو كانت مجرد انتظام معيّن بين أجزاء معينة. فلا يتخذ (طابع) البنية إلا الانتظام الذي يستجيب لشرطين: أن يكون نسقاً متماسكاً داخلياً بحيث لا يبدو هذا التماسك بمجرد ملاحظة نسق معزول بل ينكشف عند دراسة التغيرات التي نتبين بفضلها خصائص متشابهة في أنساق تبدو مختلفة ظاهرياً». ويقول أيضاً: «وهكذا فإن الإثنولوجيا لا يمكن أن تسقط من اعتبارها التطورات التاريخية والتعبيرات الواعية عن الظواهر الاجتماعية. ولكنها، إن

كانت تعطي لتلك التطورات والتعبيرات الأهمية نفسها التي يعطيها إياها المؤرخ، فهي تفعل ذلك لكي تتوصل، عن طريق نوع من التراجع إلى أن تزيل عن تلك التطورات والتعبيرات كل ما تأخذه عن الحدث التاريخي والتأمل الفكري»[1]. فربما كان «مما يبعث على الضجر ومن السخف الكبير أن نأتي بالأدلة تلو الأخرى لنثبت أن كل مجتمع غارق في التاريخ وأنه في تحوّل دائم. فتلك هي البداهة عينها»[2]. فليس المهم إذن أن نحاول إثبات تحول البنيات وتاريخيتها، ليس المهم أن نثبت قيمة التاريخ وإنما المهم أن نحاول تحديد معناه ودلالته الخاصة عند من يتبنى المنهج البنيوي.

فالمعنى الذي يروّجه المفهوم المتداول عن الزمان التاريخي هو الوحدة والتجانس. فلو نحن أخذنا مرحلة من مراحل تطور تشكيلة مجتمعية معينة، حسب هذا المفهوم، وجدنا أن جميع مركباتها تخضع للإيقاع ذاته وتسير مواكبة بعضها لبعض. غير أن الفحص يكشف لنا عن عدم تجانس، يكاد يكون حاداً في بعض الأحيان، بين مختلف المستويات المجتمعية. فالزمان الذي يستغرقه تحول البنيات الاقتصادية مثلاً، ليس هو بالضرورة الزمان نفسه الذي يشغله تحول البنيات الثقافية. وهناك فترات تاريخية يسير فيها الزمان الإيديولوجي بسرعة تفوق بكثير سرعة (الزمان الاقتصادي) وهي تلك الفترات التي تعرف منعرجات كبرى في تاريخ الإيديولوجيات. كما أن هناك فترات يكون فيها للمستوى السياسي السبق في العجلة وهكذا.

ثم إن المجتمعات تتمايز أشد التمايز في استجاباتها للإيقاع التاريخي. فهناك مجتمعات ذات إيقاع بطيء وأخرى (ساخنة) يبدو أن عجلة التاريخ فيها تسير بسرعة أقوى. فالأولى «تسعى بمهارة نتجاهلها نحن إلى أن تحافظ ما أمكنتها المحافظة على أحوال تعتبرها أساسية في نموها»[3].

ثم إن التقدم التاريخي لا يتبع خطاً مستقيماً وحيد الاتجاه. صحيح أن

(١) الانتربولوجية البنيوية، ص ٣٠.
(٢) كلود ليفي ـ ستروس: الفكر المتوحش، ص ٣٠٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣١٠.

السير التاريخي سير تقدمي وليس لولبياً. ولكن التاريخ مليء بالتعثرات والقفزات والفواصل. بل إنه كثيراً ما يرجع القهقرى. يقول ميشيل فوكو: «لقد كان الانفصال علامة على التشتت الزماني الذي كان على المؤرخ أن يحذفه ويقضي عليه. ولكنه أصبح اليوم من العناصر الأساسية في التحليل التاريخي(. . .). ذلك أن ما يبغي المؤرخ الكشف عنه هو حدود سيرورة ما، وانعطاف خط معين، ونقطة تحول في حركة من الحركات»[1].

وهكذا فإن كانت البنيات، في رأي أصحاب المنهج البنيوي، في تحول مستمر، فإن ذلك التحول ليس متجانساً كما أن سرعته واتجاهه خاضعان لتغيرات مستمرة، وهذا يعني أن الزمان التاريخي الذي يثبته البنيويون ليس بالزمان المتجانس ولا هو بالزمان المتصل، إنه زمان يطبعه التنوع والتقطع.

* * *

تلك هي المعالم الأساسية لما أطلقنا عليه، بشيء من التجاوز، منهجاً بنيوياً. ونحن إن كنا نجد تلك المعالم بشكل صريح عند شيخ البنيوية الفرنسية ك. ليفي - ستروس، فربما كان من حقنا أن نفترضها في أساس أعمال أسماء برزت في أقطار مختلفة، بل في دراسات وميادين متنوعة، حتى وإن كان أصحاب تلك الأسماء يرفضون أن يطلق عليهم لقب بنيويين كألتوسير وفوكو. صحيح أن هناك اختلافات جوهرية بين هؤلاء، وربما كانت نقاط الالتقاء بينهم ضعيفة في بعض الأحيان، إلا أننا نستطيع كما سبق أن أشرنا، أن نجد في أساس أعمالهم وحدة في المسالك تطبعها المعالم الأساسية التي حاولنا أن نبرزها بشيء من التركيز، والتي نستطيع إرجاعها مع ل. سيف إلى نقط ثلاث تشكل روح المنهج البنيوي:

«١- إبستمولوجية تعتمد النماذج. وترفض وجهة النظر الاختبارية التي تدّعي أن بإمكان البنية أن تكشف عن نفسها في مستوى العلاقات المباشرة بين الظواهر، لتؤكد، على العكس من ذلك أن البنية من إنشاء العقل العلمي الذي يتجاوز المظاهر الخداعة بل ويصارعها في بعض الأحيان.

---

(١) M. Foucault: in **Cahiers pour L'Analyse**, N° 9, p.10.

٢ ـ أنطولوجية عن البنية كبنية تحتية لاشعورية تُفترض خلف العلاقات المدرَكة. ونتيجة لذلك الحط من قيمة الوعي المباشر للأفراد وما يعانونه. وفي هذا المضمار، اعتبار البشر ضحايا أوهام.

٣ ـ رفض الوعي التاريخي الذي يأخذ التاريخ البشري على أنه تقدّم متصل متجانس»[١].

(١) ل. سيف: «المنهج البنيوي والمنهج الجدلي»، في: La Pensée, Octobre 1967.

٢

في مفهوم التقدم في تاريخ الفلسفة

«أنا لا أنفي تقدّم الإنسانية. بل إنني أؤكد أن كل منهج يطرح سؤالاً مثل «كيف كان أن تقدمنا؟» هو منهج غير لائق. أن المشكل هو: كيف تتم الأمور؟ وإن ما يجري الآن ليس بالضرورة أفضل مما كان يجري من قبل وأجود منه إنشاءً أو وضوحاً»(١).

كان لازماً أن تتوفر شروط اجتماعية وسياسية وثقافية معيّنة كي يظهر مفهوم التقدم، وكي تتحمس بورجوازية عصر الأنوار للمستقبل وترى مصلحتها فيه وتعلق آمالها عليه، فتنتزع عن الماضي بهاءه ومجده وتقضي على تلك الأسطورة التي تقول بماض ذهبي عرفته الإنسانية وعليها أن تحن إليه حنيناً متواصلاً. وكان ذلك يقتضي محاربة الإيديولوجية الكنيسية التي استطاعت خلال قرون عديدة أن تدعو لتلك الأسطورة وتتشبث بها. فقد كانت الكنيسة ترى أن تاريخ البشرية هو تاريخ تدهورها وأن تاريخ الفكر هو تاريخ أخطائه. ومثلما كان التاريخ بصفة عامة تاريخ أحداث يتخذ صورة حوليات تقف عند إثبات الوقائع في تفردها وتشتتها، فكذلك كان تاريخ الفكر تاريخ آراء وفرق وأشخاص. فكانت مصنفات (التاريخ) الفلسفي تقف عند سرد الآراء ووضع قائمة لـ (طبقات) المفكرين و (فرقهم). في هذه الرؤية اللاتاريخية لم تكن للفلسفات قيمة في ذاتها،

(١) M. Foucault: in **Magazine littéraire**, N° 101, Juin 1975.

ولم يكن لتاريخ الفلسفة، بالتالي، آلياته الخاصة التي تتحكم فيه. بل إن الفلسفات كانت تستمد دلالتها من السياق الذي تحشر داخله، وتتخذ معناها من الرؤية التي ينظر بها (المؤرخ) إلى الماضي. فلا عجب إذن أن فلسفات معيَّنة لم تكن لتثير انتباه (المؤرخ). ولا غرابة أن تختفي فرق بكاملها من جداول الفرق التي يجمعها المصنفون. فهذا البغدادي مثلاً في كتاب الفرْق بين الفرق لا يعير فرقة المتصوّفة أو الفلاسفة أدنى مكان في مصنفه. بل إن تاريخ الفكر كله قد يصبح في بعض الأحيان تاريخ فرقة واحدة دون غيرها. ففي رؤية تعتبر أن المسيِّر الحقيقي للتاريخ، وأن سر التاريخ ومحركه هو فرقة دون غيرها، لم تكن هناك ضرورة للالتفات إلى الفرق الأخرى ما دامت تلك الفرق لا تتمتع بالوزن التاريخي ولا الفكري نفسه.

كان من الطبيعي إذن أن يزدهر منهج واحد بعينه وأن يستحوذ على التاريخ الفلسفي وأن يكون المنهج اللائق بتلك الرؤية هو منهج التعليقات والشروح. يقول الاستاذ ا. بريي في كتيبه **الفلسفة وماضيها** : «واتخذت تلك الطريقة في بعث الماضي أهمية كبرى في تكوّن الفكر الغربي. ولنعلم أنه خلال ثمانية عشر قرناً، ابتداء من القرن الثاني ق.م. إلى القرن السادس عشر الميلادي، لم تعرف كممهدات للفلسفة، بجانب الكتب المدرسية، إلا التعليقات حول ما كتبه الأقدمون كأفلاطون وأرسطو على الخصوص»[1]. في رؤية تعتبر أن الحقيقة اكتشفت وأن الإبداع الفكري قد حصل، كان يكفي أن يقتصر المؤرخ على تحليل تلك الحقيقة وفك ألغازها وتأويلها. وقصارى ما يمكن للمؤرخ أن يبلغه هو اتقان الشرح وفهم ما يحمله الماضي والنفاذ إلى عقول الأقدمين.

ولكن، حينما قضى العلم الناشىء على وهم العصر الذهبي وحطم أبراج الماضي، وحينما بينت الكشوف الجغرافية والفلكية سعة الأرض والسماء، وحينما ارتمت البورجوازية الأوروبية الناشئة نحو المستقبل و«خرجت» عن مواطنها لتكشف طرقاً وأسواقاً وعوالم جديدة، وحينما كشف المنهج العتيق عن عجزه لفهم كتاب العالم وأظهرت العقلانية الجديدة تهافت العلم القديم، وحينما حلت

---

(١) E. Bréhier: **La philosophie et son passé**, Paris, P.U.F, 1940, p.26.

(حركة التجارة) محل (سكون) الاقتصاد الفلاحي، حينذاك تبيّن الفكر ضحالة الماضي وإمكانيات المستقبل وتوجهت الأنظار لتحرير التاريخ من الرؤية العتيقة وأصبح تاريخ الفكر ليس بالضرورة تاريخاً يتجه نحو الانحدار «وكان من الطبيعي أن تجد تلك المجهودات التي كانت تسعى لتطهير تاريخ الفلسفة من غبار الفرق سنداً كبيراً عند الدعاة إلى نظرية التقدُّم. فإذا كان تقسيم الفلسفة إلى فرق ضرورة عند كوندورسي، فهو لم يكن إلا أمراً عابراً ستتحرر منه الفلسفة شيئاً فشيئاً ساعية إلى أن (لا تقبل إلا الحقائق التي أكدها البرهان) لا مجرد الآراء والظنون»(١).

يبدو إذن أنه كانت هناك ضرورة لظهور مفهوم التقدم كي يتم الميلاد الحقيقي لتاريخ الفلسفة. فمع حلول عصر الأنوار لم يعد ذلك التاريخ سرداً لآراء أو جمعاً لمذاهب لا رابطة تشدها بعضها إلى البعض اللهم إلا وحدة الاهتمام. وعندما حاول مفكرو القرن الثامن عشر إدخال فكرتي الوحدة والاتصال في ذلك التاريخ، فإنهم كانوا يمهدون لعصر التاريخ. «فعرف الجزء الأول من القرن التاسع عشر مجهوداً لبناء ما مهد له القرن السابق. وأصبح المفكرون يبحثون عن مبدأ يسمح بربط ما يمكن من فهم المذاهب في ذاتها ومن إدراك دلالتها التاريخية. فقام احتجاج ضد السهولة التي كانت تسمح برفض أفكار الغير بدعوى أنها أفكار تافهة وأصبح ينظر إلى تلك الأفكار على أنها تجليات ضرورية للفكر البشري»(٢).

لقد أعلن القرن التاسع عشر أن «ما كان يعوز المؤرخين فيما قبل هو الحس التاريخي»(٣) وأن تاريخ الفلسفة ليس بالضرورة حركة تهدف إلى انتصار فرقة وأنه ليس مجرد تكديس لآراء ومذاهب لا تربطها أية رابطة. ونستطيع أن نقول دون مغالاة أن المفكر الألماني هيجل هو أول من «أخذ الماضي الثقافي مأخذاً جدياً»(٤) وأعلن «أن ما يشكل فلسفتنا ليس له وجود حقيقي إلا في ارتباطاته وأنه

---

(١) E. Bréhier: **Histoire de la philosophie.** T.1 int. p.19.

(٢) E. Bréhier: ibid. p.20.

(٣) Ibidem.

(٤) Ibidem.

وليد تلك الارتباطات فالتاريخ لا يعرض علينا حركة أمور غريبة عنا، بل إنه يقدم لنا صيرورتنا نحن، صيرورة معارفنا»[١].

ها هنا لم يعد الماضي مثقلاً على الحاضر حاجباً لمعالمه مخفياً لحقيقته. بل إنه أصبح جزءاً منه ووسيلة لفهمه وتحديده «فبما أن نشاط الفكر نشاط تاريخي، فهو يظهر في البداية متعلقاً بالماضي متجاوزاً لواقعنا. ولكن حقيقة الأمر أن ما نحن عليه، نحن عليه بصفة تاريخية، أو على الأصح فإن الماضي لا يكون في تاريخ الفكر إلا أحد مظاهر ذلك الفكر. مثلما أن العنصر الدائم فيما نكون عليه يكون مرتبطاً بما نحن عليه تاريخياً. إن ذخيرة العقل الواعي بذاته، تلك الذخيرة التي تنتمي إلى عصرنا، لم تولد بصفة مباغتة، ولم تنبع من أرض للزمن الحاضر. إنها تراث، وبعبارة أدق إنها حصيلة عمل جميع الأجيال السابقة للجنس البشري»[٢].

ليس تاريخ الفلسفة عند هيجل جمعاً لآراء متباينة وإنما هو كل يتبع نمواً متزايداً. إنه كرة ثلج تزداد تضخماً عند تدحرجها بحيث تحمل الكرة المتدحرجة فتات الثلج الذي التقطته عبر مسيرتها. يقول هيجل: «إن الفلسفة المعاصرة، الفلسفة المتأخرة، تتضمن كل ما أنتجه عمل آلاف السنين. إنها حصيلة كل ما سبقها. فتاريخ الفلسفة هو نمو الفكر وقد نظر إليه من الوجهة التاريخية. إنه تاريخ لنمو الفكر بفعل ذاته. وهو عرض للحظات هذا الفكر ودرجاته كما توالت عبر الأزمان»[٣]. كل مذهب هو لحظة من لحظات نمو تاريخ واحد، وكل فلسفة هي جزء من فلسفة واحدة «وذلك هو التعريف الأساسي للتطور الذي يعني أن فكرة بعينها فكرة واحدة ـ ليس هناك إلا حقيقة واحدة ـ هي التي تقوم في أساس كل فلسفة[٤].

---

(١) Hegel: **Leçons sur l'histoire de la philosophie.** Trad. Gibelin, Paris, Gallimard. p.30.

(٢) Ibid. p. 20.

(٣) Ibid. p. 109.

(٤) Ibid. p.69.

وهكذا سيدرك الفيلسوف أن الوسيلة التي يدرك بها عصره والنـافذة التي يطل منها على حاضره لها امتداد في الزمن العريق وسيظهر أن «الفكر الفلسفي يحمل وراءه ثقلاً زمنياً لماض طويل، ماض حالّ فيه يفرض عليه مشاكله ولغته وتقاليد»[1]. في مثل هذه الرؤية لم يعـد هناك مجـال لغض الطرف عن بعض الفلسفات أو لإهمال حقبة من الحقب ما دام الماضي لا يعرض على المؤرخ بحيث يختار منه ما يحلو له وما يوافق آراءه. إن الماضي هنا يمثل كله في الحاضر. بل إننا «في تاريخ الفلسفة لا نكون أمام ماض بالرغم من كوننا أمام تاريخ»[2].

يبدو إذن أن ميلاد تاريخ حقيقي للفلسفة لم يتم إلا مع بـدايات القـرن التاسع عشر حيث كان هذا التاريخ يعكس اهتمامات مفكري هذه الحقبة التي عرفت ميلاد علم التاريخ ونشأة المنهج النقدي عند المدرسة الألمـانية بـزعامـة رانـكـة. كما يبدو أن ذلك الميلاد كان متوقفاً على ظهور مفهوم التقدم واكتساحه لشتى الميادين.

إلا أن الأمر لم يكن كذلك. ومن غريب المفارقات أن مفهوم التقدم، ذلك المفهوم الذي يظهر أنه هو الذي مهد لظهور تاريخ فلسفي، هو نفسه الذي قضى على ذلك التاريخ وأخذ يشكل عائقاً من العوائق التي حالت دون ظهور تاريخ حقيقي للفكر الفلسفي. ذلك أن مفهوم التقدم جعل من تاريخ الفلسفة فلسفة للتاريخ «سواء أكان الأمر متعلقاً بهيجـل أو بكونت أو بـرانشفيك، فـإن أي استخدام لمفهوم التقدم في الفلسفة، كما يقول الأستاذ غوهيي، قد يحدث نوعاً من القلب يصبح تاريخ الفلسفة عن طريقه فلسفة للتاريخ»[3] فليس تاريـخ الفلسفة عند هيجل نتيجة للفعاليات البشرية داخل تشكيلات اجتماعية معينة بل إنه صدى لشيء يتجاوز البشر والمجتمع. فهو، المؤسس للتاريخية، يهمل التاريخ الفعلي ويقضي عليه «وأن أي تاريخ للأفكار يفقد صبغته التاريخية عندما يروي

---

(١) Bréhier: **La philosophie et son passé.** op. cit. p.22.

(٢) Hegel: Op. cit. p.69.

(٣) H. Gouhier, in: **Hommage à Gueroult.** Paris, Librairie Fischbacher, 1964. p.112.

تقدماً للوعي أو حلولاً للعقل»[١].

في هذه الرؤية لا يتمتع تاريخ الفلسفة بضرورة خاصة، ولا تتحكم فيه آلياته النوعية، ولا تكتسب فيه الفلسفات الجزئية قيمتها ودلالتها إلا من حيث هي تجل لشيء يتعالى على التاريخ العيني ويحركه. إننا «قد نكون مبالغين في التفاؤل إذا اعتقدنا، كما يفعل الهيجليون، أن الإبداع بالنسبة للفكر معناه أن يأخذ الفكر مكانه، وأن يدخل، في مسرح التاريخ، اللحظة الجدلية بحيث يكشف التأمل الفكري فيما بعد عن ضرورة كل ما سبق، الأمر الذي يجعل من التاريخ أداة الفلسفة وعضوها. ويكفي لنشك في هذا الرأي، أن نتبين أن هذه الضرورة المزعومة لا تنجلي إلا لأعين المؤرخ ولكنها تفلت من رؤية المبدع ذاته. ذلك المبدع الذي يتحول إلى مجرد حامل لاواع للقدر الفكري للبشرية»[٢]. ها هنا لا تتحدد الفلسفات بالظروف التي تنمو في حضنها بقدر ما تشرط بما تصبو إليه وتسير نحوه. وها هنا يحل التفسير بالغايات محل التفسير الآلي ويصبح التاريخ بصفة عامة، وتاريخ الفكر على الخصوص، مشروطاً باتجاهه لا بمحدداته الخاصة. وعندما يكون «للتاريخ معنى واتجاه فإن ذلك المعنى وهذا الاتجاه لا يكونان تاريخيين بل لاهوتيان. وإن ما يسمى فلسفة للتاريخ ليس إلا لاهوتاً عن التاريخ»[٣].

يظهر إذن أن كل تاريخ للفلسفة سيبتعد عن مبتغاه إن هو اعتمد مفهوم التقدم ونظر إلى حركته من حيث هي نمو متزايد يفضل فيه اللاحق السابق ويزيد عليه. إن مثل هذا التاريخ سرعان ما يتحول إلى فلسفة للتاريخ لا تهتم بالفلسفات الجزئية، التي هي موضوع كل تأريخ حقيقي للفلسفة، إلا من حيث هي تجلٍ لكلٍ يتعالى على التاريخ: «إن كونت وهيجل يهتمان بالفلسفة لا بالفلاسفة. فسواء اعتبرا تمثلات العالم التي يدرسانها كأطر خالدة تفرضها طبيعة

---

(١) H. Gouhier: **L'histoire et sa philosophie**, Paris, Librairie philosophique- J. Vrin 1952 p.125.

(٢) E. Bréhier: **La philosophie et son passé,** op. cit. pp. 1 -2.

(٣) H. Gouhier: **L'histoire et sa philosophie.** op. cit. p. 128.

العقل، أو كأنواع من التمثلات الجماعية تتحول مع تحول المجتمع، فهما يجعلان من الفلسفة شيئاً لاشخصياً أو، على الأقل، أن التعبير الشخصي الذي يعطيه الفيلسوف لأفكار عصره ليس عندهما إلا شيئاً عرضياً، والأهم يكمن خارج ذلك. إنه موجود في ما يمليه العقل والمجتمع، أي في ذلك النوع من الألوهية التي يخضع لها وعي الأفراد سواء أكان وعي أفلاطون أو وعي ديكارت»[1].

ليس تاريخ الفلسفة إذن مشروعاً واحداً يتحقق تدريجياً وإنما هو سلسلة من المجهودات التي تتمتع بنوع من الأصالة وهو مجموعة من الإبداعات التي تتحدد بظروفها النوعية لا بغاية كلية. و«إن فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة (بصيغة المفرد) يهدفان إلى ما يتجاوز الفرد والحدث ويقحمان في الصيرورة استمراراً زمنياً، ذلك الاستمرار الذي يمزج الذاتية بالديمومة فيفصل الزمان عن التاريخية ليقول بزمان لازماني. بهذا المعنى فإن الزمن الذي يحييه هؤلاء لا يكون هو الزمان الماضي Passé بل الزمان المتجاوز Dépassé»[2].

إن كل فلسفة للتاريخ، حتى وإن هي لم تعتمد فكرة التقدم ولم تقم عليها، تقضي على التاريخ الحقيقي للفلسفة. فلو أردنا حقاً إنشاء ذلك التاريخ فعلينا ألا نسعى «إلى إنشاء تاريخ فلسفة خالدة ـ تقول بتكرار المفهوم الأساسي نفسه في أشكال مختلفة ـ أو توفيقية ـ تقحم فكرة التكامل بين مختلف المذاهب ـ أو تقدمية ـ حسب ما يراه برانشفيك. وفجأة سيعترض طريقنا حاجز هو فلسفة التاريخ. وعلينا أن نقهره كيفما كانت الطريق التي تقودنا نحوه: جزئية أو كلية، مثالية أو مادية»[3].

وعليه، فيبدو أن قيام تاريخ حقيقي للفلسفات يقتضي التخلي عن كل فلسفة للتاريخ بما فيها تلك التي تقول بالتقدم، كما يستدعي نبذ مفهوم التقدم ذاته والوقوف عند الفلسفات في ذاتها. يقول الأستاذ شاتلي «على تاريخ الفلسفة، كي يتميز عن كل فلسفة للتاريخ، أن يعلو عن كل رؤية تثبت الضرورة الفكرية

(١) E. Bréhier: **Histoire de la philosophie,** op. cit. T.1, F.1, Int, pp. 29-30.

(٢) Gouhier: **L'histoire et sa philosophie,** op. cit. p. 144.

(٣) Chatelet,In: **Politiques de la philosophie.** Paris, Grasset. 1976. p.41.

والاقتصادية ،(ولكي يستعد للقضاء عليها) عليه أن ينطلق مما هو مقدم له معروض عليه(. . .) أعني أن ينطلق من النص ذاته»[1]. وهكذا فقد لجأ البعض إلى التخلي عن المفهوم الإيديولوجي للتقدم، بل إلى نبذ التاريخ والزمان وممارسة مناهج باطنية تتقوقع داخل الأنساق الفلسفية وتتبع مناهج سانكرونية على حساب المنهج الدياكروني، لا لتحاول تفسير المذاهب والبحث عن العلل والضرورات التي تحدد ظهورها، بل لتسعى إلى فهم الأنساق والبحث عن (سلاسل الحجج): «إن (أحسن) تاريخ للفلسفة وأكثره دقة هو ذلك الذي يبدأ اليوم بوضع مشاكل باطنية وكذا المشاكل التي تثيرها حدود النصوص الفلسفة، وأعني ذلك التاريخ الذي يتساءل عن (سلاسل الحجج)»[2].

ها هنا لا مجال للحديث عن التقدم ولا سبيل إلى إقحام الزمان والتاريخ. وها هنا «تبدو الفلسفة لنفسها كما لو كانت دائمة الصدق مستقلة عن الزمان(. . .) وتنظر إلى نفسها كما لو كانت ناتجة عن حجج داخلية تكفي وحدها لأن تبررها كحقيقة مستقلة عن مسلسل العلل الخارجية»[3]. وفي مثل هذه الرؤية لا حديث عن حقيقة مكتسبة ولا تصبح الفلسفة غزواً للمجهول وكشفاً مستمراً للحقائق ولا يكون في «الفلسفة مثلما هو الأمر في العلوم الوضعية حقيقة يمكن أن نعتبر أن اكتسابها قد حصل، وليس فيها حقيقة يمكن أن نقول إنها قد قضت، في الفلسفات السابقة، على كل ما يتناقض والفلسفة الحالية؛ ليس فيها حقيقة يمكن اعتبارها خالدة مستقلة عن الزمان. ولكن ليس في الفلسفة كذلك طريقة لاكتساب الحقائق وليس فيها عملية تقيم علماً يتزايد وينمو بحيث يمكننا تتبع خيط تقدمه المنتظم مهما كانت أزمات التقلبات. وبالفعل فإن ماضي الفلسفة يتجلى كتتابع لمذاهب ينفي بعضها البعض دون أن تتمكن من إثبات ادعائها باكتشاف حقيقة خارجة عن الزمان، حقيقة يتقبلها الجميع ويكتسبونها بصفة نهائية»[4].

(١) Ibid. p.44.

(٢) Ibid. p. 47.

(٣) M. Gueroult. **Leçon inaugurale au collège de France.** Paris. p.9.

(٤) Ibid. pp. 14 -15.

وهكذا، فبينما كان مفهوم التقدم يقودنا نحو فلسفة عن التاريخ لا تنظر إلى (الانساق) الفلسفية في ذاتها، ولا تتحدث عن تاريخ للفلسفات، بل تفترض وجود فلسفة واحدة تأخذ تجليات متعددة متدرجة، ها نحن نرى مع وجهة نظر النسق والمنظومة، أن نبذ ذلك المفهوم والتخلي عنه هو وحده الذي يعطي للفلسفات وجودها الحقيقي ويكفل لتاريخ الفلسفة ألا يقضي على موضوعاته. غير أننا لو أمعنا النظر في طبيعة وجهة النظر هذه، سرعان ما نتبين أنها لا تفضل بكثير وجهة النظر السابقة. فكما أن مفهوم التقدم يجعل المؤرخ يهمل الفلسفات الجزئية لفائدة حركة الكل، فإن مفهوم النسق يجعل المؤرخ ينظر إلى الفلسفات ككيان يتعالى على التاريخ ويفلت من رقابة الفيلسوف. يقول الأستاذ غوهيي: «هذه هي وجهة نظر النسق في أوسع معانيها:

١ ـ يوضع النسق فوق الفكر الذي يُعاينه الفيلسوف، وبالتالي فهو ينزل فوق الوسط التاريخي الذي لا يمكنه أن يفصل عنه.

٢ ـ يفرض النسق مقتضياته الخاصة المتميزة عن مقاصد الفيلسوف، وهو يبلغ من التميز أحياناً أنه يقوم ضد تلك المقاصد دون أن يحس الفيلسوف بوجوده.

٣ ـ بمقدار ما ينفصل النسق عن الوسط التاريخ الذي يؤطر فكر الفيلسوف فإنه قادر، في سعيه نحو الانسجام، على أن يدخل في وسط آخر، كالوسط الذي يحدد جوار المنظومات اللاحقة والذي يسمح بتحليل مقارن»[١].

إن العيب الأساسي الذي تسقط فيه وجهة نظر النسق هو أنها، بدعوى البحث عن الآليات الحقيقية التي تتحكم في عملية إنتاج الأنساق الفلسفية، فإنها تتقوقع داخل تلك الأنساق مقتصرة على (سلاسل الحجج) ومغفلة الضرورة التاريخية. ها هنا تصبح الميكانيزمات الوحيدة المحددة للنسق هي نظام حججه، وها هنا أيضاً ينتفي التاريخ ويصبح (تاريخ) الفلسفات إثباتاً لمونادات تتقوم بذاتها. إن ما يتناساه أصحاب هذه النظرة أن المنهج الدياكروني لا يتنافى والمنهج

---

(١) H. Gouhier: **L'histoire et sa philosophie,** op. cit. pp. 22-3.

السانكروني، وأن الأنساق الفلسفية، حتى وإن هي خضعت للصيرورة فإنها تظل خاضعة، في الوقت ذاته، للضرورة المنطقية. فعندما «تخضع منظومة ما للصيرورة فإن بإمكانها أن تظل منظومة، وأن صيرورة منظومة تظل هي كذلك صيرورة. هذا لأن الفكر قد أدخل الصيرورة في مفهوم يحفظ انسجام المنظومة وتناسقها. ذلك المفهوم هو مفهوم التطور(. . .). فالمنظومة والصيرورة ليستا متنافرتين، لأن المنظومة قد وجدت كلها في كل لحظة من تطورها»(١).

غير أنه لا ينبغي أن ينسينا إثبات عيوب وجهة نظر النسق هذه، فضل تلك الطريقة على تاريخ الفلسفة. ويكفي أن نتذكر الأعمال التي قام بها الأستاذ غيرولت حول فيخته وسبينوزا وديكارت لنتبين أهميتها وضرورتها. فهذه الطريقة قد حاولت، على الأقل، أن تنقذ موضوع تاريخ الفلسفة من خطر مفاهيم إيديولوجية كمفهوم التقدم. إلا أننا لا نستطيع مع ذلك، أن نقف عند إثبات سلاسل الحجج ولا بد «أن نتبع تلك السلاسل، أعني إعادة بناء النسق الداخلي للمنظومة، بادماج المشاكل السياسية(. . .). فهذه المشاكل تكون عادة حاضرة قائمة في النص ذاته وإذا لم تكن ماثلة فينبغي إثبات غيابها وتفسيره»(٢).

إن المعرفة الفلسفية، مثل باقي المعارف، لا تتحدد في صلاحيتها الصورية ولا تتخذ قيمتها في مدى تناسقها وتسلسل حججها، إنها لا تتجاوز التاريخ ولا تتعالى على الأطر الاجتماعية. فالمعرفة، أياً كانت، لا بد وأن ترتبط بالأطر التي تنشأ في حضنها وتستمد محتواها ولغتها من الواقع المادي والنظري الذي تترعرع داخله. فالمعرفة «لا تطفو على سطح المجتمع والممارسة الاجتماعية. إنها على العكس من ذلك تعكس في محتواها حركة هذه الممارسة وتتخذ معناها عندما تعبّر عن المتطلبات التي تنبثق عن هذه الممارسة»(٣). بهذا المعنى تكون الفلسفة كباقي أنواع المعرفة، خاضعة لنمو مستمر يواكب نمو المجتمعات، ويتجلى في الكشف

---

(١) Ibid. pp. 33 - 6.

(٢) F. Chatelet: **Politiques de la philosophie,** Op. cit. p.47.

(٣) J. T. Desanti: **Introduction à l'histoire de la philosophie,** Paris, Ed. Sociales, 1956. p. 60.

المتواصل عن الواقع الموضوعي. يقول دوزانتي: «ها نحن نتبين إلى أي حد يخطىء ذلك المفهوم الذي يرى أن تاريخ الفلسفة لا يعرف أي تقدم، وأننا لم نتعلم شيئاً منذ أفلاطون، وأن كل فيلسوف فريد من نوعه وأنه قد بحث عن المطلق وكشف عنه، وأن الفلسفة، بسبب ذلك، تكون مضطرة لأن تكرر نفسها دون انقطاع. إن مثل هذه الآراء لا تتجاوز المظاهر السطحية للأمور. والواقع أن الأمر قد تم بكيفية مخالفة وأن الفلسفة تقدمت في الوقت ذاته الذي تقدمت فيه النواة الموضوعية للمعرفة البشرية. إنها تقدمت عبر الصراعات والتناقضات، فكانت تعكس تلك النواة التي بزداد اتساعها دون انقطاع. إن نمو الفلسفة يتجلى في تفتح مفهوم عن العالم يُمكن للواقع الموضوعي أن يجد من خلاله انعكاسه الحقيقي»[1].

إن ما يسمح لدوزانتي بتأكيد مفهوم التقدم في التاريخ الفلسفي هو عدم تمييزه بين الفلسفة والعلوم، واعتباره الفلسفة في وظيفتها المعرفية. ها هنا لا يخالف دوزانتي - الذي كان يدّعي الماركسية وقت كتابته لتلك السطور - وجهة النظر الوضعية الجديدة التي تقيس هي الأخرى النشاط الفلسفي بمقياس الحقيقة والخطأ وتنظر إليه على أنه نشاط معرفي. والغريب في الأمر أن الأستاذ دوزانتي عندما ينظر إلى الفلسفة في وظيفتها المعرفية فلكي يخلص إلى القول بتقدمها، في حين أن الوضعيين الجدد يؤكدون وقوفها وعدم حركتها بالرغم من أنهم ينظرون إليها من الزاوية نفسها. فهذا رايشنباخ مثلاً يؤكد«أن تاريخ الفلسفة لا ينبغي أن يعرض بوصفه مجموعة من الحقائق. ففي الفلسفة التقليدية من الخطأ أكثر مما فيها من الصواب»[2] إن اعتبار الفلسفة معرفة فلسفية من شأنه أن يشوّه حقيقة الممارسة الفلسفية «وإذا ما اقتصر انتقاد لمؤلفات ديكارت أو كنط أو سبينوزا على أن ينظر لتلك المؤلفات من وجهة نظر «الحقيقة»(. . .) فإن ذلك الانتقاد لن يكون سطحياً وساذجاً فحسب، بل إن من شأنه أن يشوّه فكر الكاتب الذي يدرسه»[3]. ذلك

---

(١) J.T. Desanti: ., op. cit. pp. 65- 6.

(٢) هـ. رايشنباخ. نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. بدون تاريخ. ص ٢٨٢.

(٣) L. Goldmann: **Recherches dialectiques,** Paris. Gallimard 1959. p.34.

أن الفلسفة لا تدرس موضوعاً بعينه تبغي معرفته، ولا يمكننا، بالتالي، أن نقيس تقدمها بمدى نجاحها في معرفة ذلك الموضوع ومدى نمو تلك المعرفة وتزايدها. ولو نحن حاولنا أن نثبت التقدم الفلسفي على أنه تقدم معرفي ونجاح في اكتشاف الحقائق لخلصنا إلى النتيجة التي يؤكدها الوضعيون المحدثون بنفي تقدم المعرفة الفلسفية وإنكار حركتها وبالتالي، بالقضاء على كل تاريخ للفلسفة ما دام ذلك التاريخ يفترض الحركة والزمان، بل بإنكار فعالية الفلسفة ذاتها. «فعلى خلاف القضايا العلمية التي يقال عنها إنها قضايا صائبة صادقة لأنها أثبتت وبرهن عليها، فإن القضايا الفلسفية تكون محقة أو لا»[1]، وبينما «تقتضي صفة الصدق علاقة بالنظر فإن صفة الإحقاق تتعلق بالعمل»[2].

إن كون العلوم تهدف إلى إنتاج المعارف هو ما يسمح لنا بالحديث عن صدق أحكامها أو خطئها، الشيء الذي يمكّننا من أن نقيس مدى المسافات التي عبرناها والمجاهيل التي كشفنا عنها والأخطاء التي قهرناها والعقبات التي قضينا عليها فنحكم على معارفنا بالتزايد والنمو. لكن (التدخل) الفلسفي لا ينصب على موضوع بعينه ليعرفه وليست وظيفة الفلسفة وظيفة معرفية، ولأجل ذلك فنحن نعجز عن استعمال مفهوم التقدم الذي يصح استخدامه فيما يتعلق بتاريخ العلوم. «يطرح أ. كويري مشكلة التقدم في الفلسفة بعبارات شديدة الوضوح عندما يلاحظ بأن تاريخ العلوم ليس بالتاريخ الميت، ولكنه بالرغم من ذلك، تاريخ أشياء ماتت وانقضت. فالفلك الكوبيرنيكي أو النيوتوني لم يعد يهم اليوم أحداً. فهو لم يعد يتمتع بأية قيمة. وها هنا يختلف تاريخ العلوم عن تاريخ الفلسفة أشد الاختلاف، ذلك أننا نعتبر، عن صدق أو خطأ، أن أفكار أرسطو أو أفلاطون ما زالت تتمتع بقيمة حالية»[3].

إن تقدم المعارف العلمية أمر لا يحتاج إلى كبير دليل «وإن الميكانيكا المعاصرة مثلاً، سواء الميكانيكا النسبية أو الكوانتية أو التموجية هي علوم لا أجداد لها.

(١) L. Althusser: **Philosophie et philosophie spontaneé des savants.** Paris. Maspero, 1974, pp. 56 - 7.

(٢) Ibid. p. 14.

(٣) H. Gouhier, in: **Hommage à Gueroult,** op. cit. p. 111.

وما من شك في أن أحفادنا سيهجرون العلم الذي كان يعرفه أجداد أجدادنا ولن يجدوا فيه إلا متحفاً من الأفكار وقد أصبحت عديمة الفعالية(. . .) إن القنبلة الذرية قد فجرت قطاعاً هاماً من تاريخ العلوم، ففي عالم الفيزياء النووية لم يعد هناك أثر للمفاهيم الأساسية للنزعة الذرية التقليدية. لقد أصبح يتحتم اعتبار نواة الذرة من وجهة نظر ديناميكا الطاقة النووية لا على أساس العلاقات الهندسية لمركباته. إن علماً مثل هذا لا مثيل له في الماضي. وهو يعطينا مثالاً شديد الوضوح عن ذلك الانفصال التاريخي الذي يعرفه تطور العلوم الحديثة»[١].

إن تاريخ العلوم لا يمكن أن يرتد إلى الوراء وإن فكرة التقدم لا بد وأن تتخذ طابع البداهة التي لا تحتاج إلى دليل عندما يتعلق الأمر بذلك التاريخ. فالتقدم «هو الديناميكية المحركة للثقافة العلمية. وهذه الديناميكية هي ما ينبغي أن يهتم تاريخ العلوم بوصفه. وإنه ينبغي أن يقوم بذلك الوصف مع إصدار الأحكام، بما فيها أحكام القيمة كي يحول دون أية إمكانية للعودة إلى مفاهيم مغلوطة»[٢]. لا يعني تقدم العلوم هنا نجاحاً عملياً وتطوراً لإنجازات التقنية والتحكم في الطبيعة والسيادة عليها. إن التقدم هنا هو الزاوية التي ينبغي أن ننظر منها إلى تاريخ العلوم. فهذا التاريخ لا يمكن إلا أن يكون تاريخاً تقدمياً: «يرجع تفرد تاريخ العلوم وخصوصيته إلى طبيعة موضوعه. إن هذا الموضوع يظهر في البداية كتقدم محايث لمفهوم العلم ذاته؛ إن تاريخاً لتدهور العلم يؤول إلى تاريخ الأعراف والعادات أو تاريخ الحضارات الخ. . لا إلى تاريخ العلم. ذلك أن «العلم لا يمكن أن يكون قط سبباً في تقهقر المعرفة»(باشلار)[٣] . هذا بينما «يتخذ تاريخ الأمبراطوريات والشعوب على عاتقه كمثل أعلى، وعن حق، الرواية الموضوعية للأحداث والوقائع وهو يقتضي من المؤرخ ألا يصدرأحكامه. وإذا ما أسقط هذا المؤرخ قيم عصره على تحديد قيم العصور السالفة فإنه يُتهم،

---

(١) G. Bachelard: **L'activité rationaliste de la physique contemporaine.** Paris. P.U.F. pp. 23 -4.

(٢) Ibid. p.24.

(٣) Fichant- Pêcheux: **Sur l'Histoire des sciences.** Paris, Maspéro- 1974 pp. 104-5.

عن حق، باتباع (أسطورة التقدم)»[1]. وهكذا يكون تاريخ العلوم تسجيلاً لتقدم العقلية العلمية ذاتها. «نتبين إذن الضرورة التربوية لإقامة تاريخ متراجع، تاريخ نسلط عليه الأضواء عن طريق غاية الحاضر، ليكشف في الماضي التكوين المتقدم للحقيقة(...) وحينئذ فإن تاريخ العلم سيبدو أقل التواريخ قابلية للقلب. إن تاريخ العلوم عندما يكشف الحقائق فإنه يقوم ضد اللامعقول(...) فتاريخ العلوم هو تاريخ انهزام اللامعقول»[2]. فالعلم هو غزو للعقل ضد اللامعقول وتاريخه هو تاريخ انتصار المعقولية وسيادة العقلانية. وإذا علمنا بأن نشأة الفلسفات تتحدد بتطور العلوم وأن كل تقدم للعلوم معناه ميلاد فلسفة جديدة تتغذى على العقلانية الجديدة وتقول (لا) للفلسفات السابقة، إذا علمنا ذلك، استطعنا أن نقول بأن تقدم العلوم من شأنه أن يزودنا بمبدأ يتيح لنا تصنيف الفلسفات والحكم عليها، وبالتالي يعطينا قاعدة لتقييم تلك الفلسفات وقياس تقدمها أو تخلفها. ذلك أن من شأن العقلانية العلمية أن تقوّم اعوجاج العقلانيات الفلسفية السابقة عليها «فالعلم يخلق الفلسفة»[3] ومهمة الفلسفة هو أن تكون متيقظة متفتحة على الدروس التي تأتيها من التقدم العلمي الذي ينظم الفلسفات ويتحكم فيها ويرسم أمامها المنهج الصحيح.

غير أن عيب هذه النظرة هو كونها أحادية الجانب لا تنظر إلى الفعالية الفلسفية إلا من زاوية واحدة. صحيح أن العلوم تغذي الممارسة الفلسفية، مثلما أن الفلسفة تتدخل في المستوى النظري لتخط الحدود الفاصلة بين التصورات العلمية والمفاهيم الإيديولوجية ولتفضح الماضي العلمي وتكشف فيه عن جوانبه الإيديولوجية. إلا أن الفلسفة إلى جانب هذا تعكس الصراع الطبقي الذي يتم في المجتمع، بل إنها ذلك الصراع ذاته على مستوى النظرية. وهي لا تتحدد بماهية خالدة ولا بموضوعات ثابتة بقدر ما تتعين بالدور الذي تقوم به. إنها تتحدد في وظيفتها وتُعرَّف تعريفاً إجرائياً. فهي نوع من التدخل والتصرف، إنها سلوك

(١) G. Bachelard: **L'activité..** op. cit. p.24.

(٢) Ibid. pp. 26 -7.

(٣) G. Bachelard: **Le nouvel esprit scientifique,** Paris, P.U.F, 1975, p.7.

على مستوى النظرية. وهي تلك الفعالية التي يصير فيها القول عملاً. لذا أبعدنا، مع التوسير، إمكانية قياس أحكامها بمحك منطقي يميز بين الصواب والخطأ وقلنا إن المعيار المناسب هو ميزان عملي نميز فيه بين مواقف نظرية محققة وأخرى ليست كذلك. «فالفلسفة لم تعد كشفاً لأخطاء بقدر ما أصبحت فضحاً لأوهام»(١).

وهكذا فإن لم يكن بإمكاننا إلا أن نقر بالتقدم فيما يتعلق بتاريخ العلوم، فربما وجب علينا أن نتخلى عن ذلك المفهوم إن نحن عرضنا لتاريخ الفلسفات. ولا يعني هذا أننا ندعو من جديد إلى التقوقع داخل الأنساق الفلسفية وإلى الرجوع إلى وجهة نظر المنظومة والتأكيد مع مارسيال غيرولت بأن «الصلاحية المنطقية لكل منظومة تجعل من هذه شيئاً قائماً بذاته ولذاته، أعني شيئاً مستقلاً عن الملابسات العرضية التي رأت هذه المنظومة الوجود عن طريقها. ذلك أن الصلاحية المنطقية لا تبدأ في الزمان(. . .) وهكذا فإن كل فلسفة هي فكرة خالدة،لذا فإن التاريخ لا يستطيع أن ينال منها». فنحن، حتى إن رفضنا وجهة النظر الوضعية التي تنظر إلى الفلسفة في وظيفتها المعرفية لا نستطيع إلا أن نبقي على الروابط المتينة التي تشد الفعالية الفلسفية إلى التاريخ والمجتمع. وربما تصبح تلك الروابط أشد متانة لكوننا ربطنا تلك الفعالية إلى العمل والسلوك وأبعدناها عن النظر والمعرفة.

كيف نحافظ إذن على تاريخية الفلسفة إن نحن أردنا التخلي عن مفهوم التقدم؟ للإجابة على هذا السؤال ربما كان من الواجب علينا أن نبرز قبل كل شيء البعد الإيديولوجي لذلك المفهوم. فقد سبق أن أشرنا إلى الظروف النوعية التي برز فيها هذا المفهوم وإلى الفئات الاجتماعية التي تحمست له والحقبة الخاصة التي ظهر عندها. ويجب أن نضيف إلى ذلك أن ذلك المفهوم نفسه عرف عند الفئات الاجتماعية التي تحمست له في البداية بعض التشكيك وأخذنا نسمع مفكري البرجوازية الغربية يتحدثون عن أزمة فكرة التقدم وعن ضرورة إثبات

(١) J. Lacroix: **Spinoza et le problème du Salut,** Coll. Sup., Paris, P.U.F. 1970. p.11.

التقطع والفواصل والارتكاس والارتداد. يقول غرامشي: «ليس من شك في أن فكرة التقدم كانت إيديولوجية ديموقراطية وأنها ساهمت سياسياً في نشأة القوميات الحديثة. كما أنه من الأكيد أن هذه الفكرة لم تعد تحظى بالمكانة نفسها. ولكن بأي معنى؟ لا بمعنى أننا فقدنا الإيمان بإمكانية سيطرة عقلية على الطبيعة والمصادفة بل بالمعنى «الديموقراطي» أعني أن «الحاملين» الرسميين للتقدم قد أصبحوا عاجزين عن غزو هذه السيادة لأنهم أثاروا طاقات حالية للهدم(...) فالأزمة التي تعانيها فكرة التقدم إذن ليست أزمة الفكرة ذاتها بل إنها أزمة حاملي تلك الفكرة»[1].

يبدو إذن أن إمكانية قيام تاريخ حقيقي للفلسفة رهنٌ بنبذنا للمفهوم الإيديولوجي للتقدم دون إنكار البعد التاريخي للفعالية الفلسفية ودون إهمال (صيرورتها): «فالتقدم يتوقف على ذهنية معينة، ذهنية تدخل في تركيبها عناصر ثقافية معينة تتحدد تاريخياً. أما (الصيرورة) فهي مفهوم فلسفي يمكن أن يخلو من معنى (التقدم)»[2] ففكرة (الصيرورة) تحافظ «على كل ما هو واقعي في فكرة (التقدم)، أعني على الحركة، بل الحركة الجدلية ذاتها (وبالتالي أيضاً على التعمق) ذلك أن التقدم مرتبط بالمفهوم الساذج للتطور»[3].

إن احتفاظنا بفكرة الصيرورة، وتخلينا عن مفهوم التقدم، من شأنهما وحدهما أن يبعدانا عن كل تاريخ إيديولوجي للفلسفة وأن ينقذانا من السقوط في فلسفة للتاريخ تنظر إلى الفلسفات العينية كما لو كانت تحقيقاً لكلٍ يتجاوز التاريخ ذاته. وبهذا، وبه وحده، سنتمكن من الحفاظ على تاريخية حقة للفلسفة بحيث «يبدو تاريخ الفلسفة أشبه برأسمال يتزايد ويتراكم عبر العصور. وعندما تحل فلسفة تمكنها أصالتها من أن تكتب اسمها في سجل التاريخ فإن ذلك يكون مثل حلول عمل فني كبير. إن عالم الثقافة الفلسفية لم يعد، بعد مجيء برغسون، كما كان قبله، حتى وإن لم يؤد إلا إلى إمكانية ظهور رد فعل ضد البرغسونية»[4]

(١) A. Gramsci, **Œuvres choisies**, Paris, Ed. Sociales. 1959. p.58.

(٢) Ibid, p. 57.

(٣) Ibid, p. 58.

(٤) H. Gouhier, in: **Hommage à Gueroult,** op. cit. pp. 113- 14.

بهذا المعنى نستطيع أن نتكلم عن تجذر فعلي للفعالية الفلسفية في التاريخ. ولكن التاريخ هنا لن يكون تاريخاً وهمياً لازمانياً بل إنه التاريخ الفعلي للبشر والتاريخ الفعلي لكل مستوى من مستويات كل تشكيلة مجتمعية. ها هنا، وها هنا فحسب سيدرك الفيلسوف أنه كائن ـ في ـ العالم، و «سيدرك الصبغة الوجودية لوضعيته؛ سيدرك أن الوجود هو الوجود في ظروف معينة للوجود نطلق عليها العالم»[1].

وحتى إن نحن قسنا الفعالية الفلسفية بمقياس معرفي صرف فإنها تظل هنا متجذرة في التاريخ غارقة في الزمن «فبمقدار ما تكون الفلسفة معرفة، تكون بحثاً عن الحقيقة. ولكن ليست البرغسونية أكثر صدقاً من الكنطية لكونها أتت بعدها ولحقتها في الوجود. وليست الكنطية، للسبب نفسه، أكثر صدقاً من الديكارتية. ولكن بما أن الفلسفة إبداع، الشيء الذي يقربها من الفن، فإن الفيلسوف يقوم بنشاطه الفكري داخل عالم ثقافي يتزايد غناه وثراؤه. فهناك وجود لكنط في الرؤية التي ينظر بها برغسون إلى التاريخ. ولكن لم يكن لبرغسون وجود في الرؤية التي كان يمكن لكنط أن يرى من خلالها التاريخ»[2]. بهذا المعنى هناك تقدم وصيرورة حتى في أكثر الأعمال ذاتية. فحتى الإبداعات الفنية ذاتها لا تخرج عن هذا التجذر التاريخي. فالعالم الموسيقي أو التصويري الذي عاشه الانطباعيون هو عالم (اغتنى) بما جاءت به الحركة الرومانسية «فكما أن الموسيقي يؤلف في عالم الموسيقيين، وكما أن الرسام يرى في العالم رسامين حتى إن كان أمام منظر من المناظر، فإن الفيلسوف يفكر في عالم الفلاسفة»[3].

ذلك هو قدر الإنسان، فأعماله وإنتاجاته، حتى أكثرها ذاتية، لا يمكن إلا أن تتحدد بماضيه وإن هذا الماضي لا يمكن إلا أن يكون حاضراً. والإنسان محكوم عليه، في مختلف فعالياته، بالتاريخية وهذا ما يبرر «كون كل الفلسفات التي نتحدث عنها هي دوماً فلسفات معاصرة لنا؛ وإن من بيننا اليوم «ممثلين» عن الفلسفة الدينية والفلسفة الروحية والفلسفة المثالية ـ النقدية والوضعية المحدثة

---

(١) Ibid. p. 112.

(٢) Ibid, p.114.

(٣) Ibid, p. 113.

والمادية الخ»[1]. ذلك أن «ما يميز (تاريخ) الفلسفة ويجعله فريداً من نوعه هو أن كل فلسفة جديدة عندما (تطغى) على الفلسفة العتيقة لتحتل مركز السيادة خلال صراع طويل حاد، لا تقضي على هذه الفلسفة العتيقة التي تستمر في الوجود دون أن تبرز وتعيش إلى ما لا نهاية له. وهي غالباً ما تناط بدور ثانوي، ولكن الملابسات قد تدعوها لتتبوأ مركز الصدارة في بعض الأحيان»[2].

إن تاريخ الفلسفة «يتم عن طريق الصراع من أجل سيادة أشكال فلسفية جديدة على الأشكال القديمة التي كانت سائدة فيها قبل. إن تاريخ الفلسفة هو صراع بين نزعات تتجسد في تشكيلات فلسفية: وإن ذلك الصراع يكون دوماً من أجل السيادة. والمفارقة القائمة هنا هو أن هذا الصراع لا يتمكن إلا من إحلال سيادة مكان أخرى. ولا يستطيع القضاء النهائي على تشكيلة سابقة (كما لو كانت تشكيلة خاطئة. وذلك لأنه لا وجود لأخطاء في الفلسفة بالمعنى الذي نستخدم فيه هذا اللفظ فيما يتعلق بالعلوم) أي على الخصم. فالخصم هنا لا يقهر قهراً نهائياً ولا يقضى عليه قضاءً مبرماً ولا يمحى من الوجود التاريخي. إنه يكون فحسب خاضعاً للسيطرة، وهو يظل تحت سيطرة التشكيلة الفلسفية الجديدة التي خلعته من منصبه بعد معركة طويلة. إنه يستمر في الوجود كتشكيلة فلسفية مقهورة. ولكنها تشكيلة قادرة، بالطبع، على أن تنهض من جديد بمجرد ما تتيح لها الظروف فرصة الظهور وتعطيها شارة النهوض»[3].

---

(١) L. Althusser. **Phisolophie et philosophie spontanée des savants,** op. cit. p.85.

(٢) Ibidem.

(٣) Ibid, p. 86.

٣

كنط
ممهدا للفكر الجدلي

كانت للفترة التي عاش فيها كنط أهمية أساسية في تحديد الاتجاه النقدي. فهو قد عاصر أحداثاً أساسية كازدهار الفيزياء النيوتونية وقيام الثورة الفرنسية التي كانت تتويجاً لحركة التحرر الاجتماعي التي عرفها عصر الأنوار. فبالرغم من أن فيلسوفنا لم يغادر مدينة كونسبرغ التي ولد فيها، والتي فيها تعلّم وعلّم، وبالرغم من أن حياته كإنسان انطبقت مع حياته كمثقّف وكأستاذ بالجامعة[١]، وبالرغم من أنه لم يستطع أن يخرج عن تلك العزلة التي طبعت المثقف الألماني آنئذ، بالرغم من كل هذا فإن الفلسفة النقدية لا تجد تفسيرها إلا في الزمان والمكان اللذين عرفت فيهما الوجود.

المكان كما قلنا هو ألمانيا، والحديث عن ألمانيا منذ أواسط القرن السابع عشر إلى نهاية القرن الماضي، حديث عن ولايات متعددة لا تجمعها أية رابطة قومية. ثم إنه أساساً حديث عن وضع متأخر. فقد كان اكتشاف أميركا وما تولّد عنه من تحويل للطرق التجارية الأساسية في البحر الأبيض المتوسط نحو المحيط قد خنق بدايات التفتّح الاقتصادي التي كانت أخذت تظهر بألمانيا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. هذا التفتح الذي صوحب بتفتّح فكري كان قد تجلّى في

(١) حول علاقة الفلسفة الألمانية بالجامعة انظر ما كتبه موريس بلانشو في: M. Blanchot, **l'entretien infini.** Paris, Gallimard, 1969.

حركة الإصلاح اللوثرية. وإذا ما استثنينا بعض المدن المتفرّقة، فإن الحياة في ألمانيا، بعد هذه الفترة، سارت نحو التدهور. وهكذا لم تصبح ألمانيا دولة موحّدة إلا عند نهاية القرن التاسع عشر. بل إن هذه الدولة القومية فُرضت من فوق ولم تقم ضد طبقة النبلاء، وبفضل الطبقات الوسطى.

لا يعني هذا أن هذا المجتمع لم يعرف حركة الفكر الليبرالي. بل إن هذا الفكر كان سائداً، وبالضبط عند النبلاء وكبار الموظفين، وعند هيئة التدريس. ونحن نجد عند فيلسوفنا ذاته نفحة ليبرالية واضحة. ولعل هذا ما يفسّر لنا إعجابه بالثورة الفرنسية ومتابعته لأحداثها. فهي كانت تمثّل في نظره، في البداية على الأقل، التحقيق الفعلي لما يتصوّره الفكر. إنها عملت على إتمام ما بدأته حركة الإصلاح الديني فحررت الفرد، أو على الأقل، أخذت تمهّد لتحريره لتجعل منه قانون نفسه Autonome وسيد أفعاله، فهو لم يعد متوقفاً في أعماله على سلطة خارجية، بل أصبح يتوقّف على نشاطه العقلي الحر.

هذا الإعجاب بالثورة الفرنسية ليس إعجاباً بحدث تاريخي (إذ أن الحدث سيخيّب ظنون المثقفين الألمان) بقدر ما هو إعجاب بالروح التي هيأت له، والهدف الذي كانت الثورة نفسها.ترمي إليه من إحلال للعقل في الدولة وتنظيم للمجتمع على أساس العقل عوض أن تشكّل الأفكار وفق ما هو قائم.

ليست مهمة الإنسان إذن أن يتقبّل الحالة الواقعة وإنما تكمن في تجاوز الواقع. فليس الواقع ولا التجربة مصدري قيمة. العكس هو الصحيح. الإنسان كائن عاقل، وهو مسؤول عن مجاوزة ما هو عليه. والعقل ينبغي أن يتحكّم في الواقع ويحكمه. العقل معياري مشرع، وهو لا يَخضع بقدر ما يُخضع. إذ أن هناك رباطاً أساسياً بين العقل والحرية. لكن الحرية هنا ليست رفض كل ضرورة وإلزام. إنها خضوع للقانون، لكنه ليس القانون الوضعي. إنه قانون العقل. الحرية هي أن يكون الإنسان قانون نفسه. إنها الخضوع للقانون الداخلي للعقل. فلم يعد التقابل مع كنط بين الداخلي والخارجي تقابلاً بين إيمان وعقل. ولم يعد العمل قائماً على الإيمان الديني (فليس مصدر الواجب إلهياً)، بل أصبح الحديث عن عقل داخلي أمراً ممكناً. وقد تأتى ذلك بإعادة النظر

في مفهومي الخصوصي والعمومي، وربما بقلب معانيهما. فليس مجال الحرية عند كنط هو مجال الخصوصية Le privé مقابل مجال العمومي Le public الذي هو مجال القيود والخضوع للضرورة. العكس هو الصحيح. إن المجال العمومي[1] هو الميدان الذي يكون فيه الفرد فرداً والإنسان إنساناً، أي المجال الذي يصبح فيه الإنسان قانون نفسه. إنه ميدان الأوطونوميا. وهذا ما جعلنا نقول إن كنط، إن لم يكن قد أمن على الثورة ونتائجها، فهو قد استلهم روحها، وروح الثورة كانت قد تجلّت عند من سُمّي نبيّها، ومن سُمّي كتابه بإنجيل الثورة، أي عند روسو. المعروف أن مبدأ الفردية عند روسو يستمد من الجماعة التي هو عضو فيها. فأنّ يكون الإنسان إنساناً، أن يتمتّع بالحرية كحقّ طبيعي، هو أن ينتمي لـدولة. إن علاقة الإنسان بذاته تتوسطها الدولة. لكي يكون الإنسان إنساناً يجب أن ينتمي للمجتمع المدني. الإنسان هو المواطن.

تأثر كنط بعصر الأنوار هو تبنٍ لفكر روسو، وبالضبط لفكرة الحرية هذه. يقول هيجل: «إن الجانب الصادق في فلسفة كنط يتجلّى في كونها تنظر إلى الفكر كما لو كان واقعياً وكما لو كان يتعينّ بنفسه. وبهذا فهي تعترف بالحرية. وقد كان روسو من قبل قد وضع المطلق في الحرية. وكنط يؤكد على المبدأ نفسه ولكن بشكل نظري»[2].

نتيجة هذا بالطبع هي عدم خضوع العقل لما كان يعتبر أوثاناً تحدّه وتحدّ من حريته. صحيح أن هناك ميـادين يعمل فيهـا العقل بكـل حريـة مثل العلوم

---

(١) انظر، على سبيل المثال، مقالة «جواباً عن السؤال: ما هو الأنوار؟» موجود في فلسفة التاريخ، باريس، منشورات غونتييي، ١٩٦٥، ص ٤٦ - ٥٣.

(٢) Hegel, **Morceaux Choisis,** trd Lefevre et Guiterman. Paris. Gallimard,
المعروف أن الإرادة العامة عند روسـو لا تعني مجموع الإرادات الخـاصة، ولا مجمـوع الاتفاقات، بقدر ما تعني مجموع الفوارق «فهناك اختلاف واضـح بين إرادة الكـل La volonté de tous، والإرادة العامة، فهذه تنظر إلى المصلحة العامة أما الأخرى فهي لا تنظر إلا للمصلحة الخاصة، وهي ليست إلا مجموع إرادات خاصة. أما إذا حذف من هذه الإرادات ذاتها الأكثر والأقل اللذان يهدف كل واحد منها الآخر، بقي بعد ذلـك مجموع الفوارق التي تكون الإرادة العامة».

والصنائع. ولكن ما زالت هناك مجالات لا يكون فيها إعمال الفكر حراً. لذا يقوم كنط ضد هذه المجالات وسيرفض لأخلاقه أن تؤسّس على الـدين أو أن تكون خضوعاً لأوامر خارجية.

فعلى عكس «النقد» الديكارتي الذي لا يمس الجانب العملي، والذي لم يجرؤ على وضع الأخلاق موضع سؤال، فإن أهمية الموقف الكنطي ترجع أساساً إلى كونه أعلى من شأن العمل، سواء أكان فردياً أم مجتمعياً. لذا يصبح الإنسان مع كنط، من حيث هو أخلاق وسياسة، موضع تفكير فلسفي صحيح وينصب النقد على مختلف الميادين الفلسفية. يقول ماركوز: «ستفتح أمام الفلسفة مجالات لم تكتسح بعد وستعمل فلسفة كنط على اقتحامها بكل اتساعها وستكشف هذه الفلسفة أن القبلي لا يتحكم في عالم الإنسان العارف فحسب، وإنما أيضاً في ميدان الإنسان الذي يعمل، ومن ثمة، فإن هذه الفلسفة ستعمل على إبعـاد حقيقة الممارسة مما هـو معطى الآن وهنـا، مثلها في ذلـك مثل حقيقـة النظر، وستبعـدهـا أيضـاً من ميـدان الجـواز لتضعهـا في المـرتبـة العقليـة للحـريـة والغايات»[1].

ينعكس مفهوم الحرية عند كنط في مفهومه للنقد. فالنقد كذلك ليس رفضاً لجميع القيود وتخطياً لجميع الحدود. النقد، على العكس من ذلك، شأنه شأن الحرية، إنـه إثبات للحـدود. وهو لا يهـدف التوسيع بقدر مـا ينشد شروط الصلاحية. يقول كنط: «لا يتعلق الأمر هنا بالـرقابـة وإنما بنقـد العقل. ولا يكتفي هذا النقد بأن يثبت أن لعقلنا حدوداً، بل إنه يبين نهايات معينة. إنه لا يكتفي بأن يبين فحسب جهل العقل فيما يتعلّق بهذه النقطة أو تلك وإنما يعين جهالته فيما يتعلّق بجميع المسائل التي هي من نوع معيّن».

إن كلمة نقد هـذه، التي ترد في جميـع كتب كنط الأساسيـة والتي تطبـع المشروع الكنطي في مختلف أبعاده تعني أن جميع القدرات البشرية، التي تهدف إلى تحقيق رغبات الإنسان من حيث هو عارف وعامل، لا يمكن أن تستعمل

---

(١) هـ. ماركوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا.

استعمالاً مشروعاً إلا في حدود معينة بحيث إذا تجاوزت هذه الحدود، كان استعمال هذه القدرات استعمالاً غير مشروع.

لا يعني هذا أن النقد مجموعة من النصائح بمقتضاها لا يتجاوز العقل بعض الحدود فيكفّ عن الخوض في بعض المسائل. بل على العكس من ذلك فإن النقد سيبيّن أن هناك جدلاً طبيعياً للعقل يؤدي إلى ادعاء المعرفة، وإلى طرح المشاكل طرحاً خاطئاً، وإلى الخوض في تأمّلات غير مشروعة لا تؤدي إلى أخطاء، بل إلى أوهام Illusions لكنها أوهام ضرورية لا محيد عنها. صحيح أن النقد سيكشف عن كونها أوهاماً لكنه لا يملك أن يقضي عليها.

ثم إنّ النقد ليس هجوماً على مطلقات الميتافيزيقا. وليس عبارة عن وضع حدود لقدرتنا العارفة لإثبات فشل كل ميتافيزيقا وعدم جدواها. وإنما هو ينصبّ على قدرات الإنسان لإثبات محدوديته. إن كنط أراد إنقاذ الميتافيزيقا. وهو يؤمن على موضوعاتها وهدفها الأسمى والعالم الآخر، بل إنه يؤمن على كل مضامين الأنطولوجيا التقليدية ويأسف لما آلت إليه في وقته وخصوصاً عند النزعة العقلية المنطقية كما كان يمثلها لايبنتز وفولف وكنوتزن، مما جعلها عرضة لخطر الانهيار الذي تغذيه النزعة الشكية كما تتمثل في هجوم هيوم.

حينئذ سيكون معنى النقد هو أن يفحص العقل ذاته ليميّز بين ما يستطيع معرفته وما لا يستطيع، بين ما يستطيع أن يعرفه وما يستطيع أن يفكّر فيه. وإن كان الفكر Pensée هو ما لا يرتبط بشروط المعرفة والتجربة فإن الفاهمة Entendement هو هذا التفكير الذي يعرف connaitre لأنه يرتبط بتلك الشروط. أما العقل raison فهو السلطة العليا المهيمنة على كل قوى النفس. إنه قدرة التفكير في الأشياء كما هي في ذاتها. بل إنه ادعاء معرفة تلك الأشياء أيضاً وهذا هو العقل الجدلي.

الإنسان إذن عقل نظري يرمي إلى معرفة الموضوعات (وهو هنا يستطيع إنشاءها ومعرفتها كما لو أنه يفكر فيها)، لكنه أيضاً عقل عملي يهتم بما ينبغي أن يكون ويتجاوز واقعه، إنه إذن محدودية وسلبية، لكنه أيضاً أهداف سامية. وليس النقد في نهاية الأمر إلا امتحان لهذه المحدودية وقياسها بما هو ممكن. إنه

امتحان للواقع باسم الصلاحية. يقول كنط: «في الغاية التي يرمى إليها مخلوق عاقل تكمن الحرية، أما في مجرد الآليات التي يخضع لها ذلك المخلوق فتكمن الضرورة الطبيعية». هذا التقابل القائم بين التجربة والعقل؛ بين الضرورة والحرية، بين الواقع والإمكان، بين المحدودية والآفاق، هو ما جعل غولدمان في الكتاب الذي ألّفه عن كنط يدرج فيلسوف كونسبرغ، مع باسكال وغوته وراسين، في من أطلق عليهم أصحاب «الرؤية المأساوية عن العالم»، تلك الرؤية التي تدرك عظمة الإنسان في ما يطمح إليه، وحقارته في عجزه أن يحقق مطامحه. وهي نظرة مأساوية Tragique لأنها تبقي على التوتر بين القطبين، ولا تحل المشكل بإلغائه إما بإرجائه إلى حياة أخروية، أو بربطه بفترة ذهبية من ماضي البشرية.

ذلك أن السمو هنا، بالرغم من أنه سمو، فهو ليس تعالياً. إنه سمو في متناول الإنسان. فالأمر المطلق L'impératif catégorique حتى وإن كان مطلقاً فهو في إمكان الإنسان. لأن الإنسان ارتماء في المستقبل، وتحقيق للإمكانيات البشرية، أنه ليس شراً محضاً، ولا خيراً محضاً. ولكنه شر وهو نفسه المسؤول عن حاله. الشر من صميم الوجود البشري.

ثم إن الإنسان ابن الأرض. صحيح أنه يتجاوز المحسوس supra sensible، لكنه ليس بالضرورة تجاوزاً للدنيوي supra terrestre، تجاوزاً للحياة الدنيا. إن ما يتجاوز المحسوس في الإنسان هو العقل. هناك إذن تجاوز، لكنه من الإنسان وفي متناول الإنسان.

إن النظرة المنطقية كما هي عند كنوتزن، قد تأخذ الشر بعين الاعتبار، لكنها تنظر إليه فحسب على أنه غياب للخير، قد تنظر إلى الخطأ بعين الاعتبار، لكنها تعتبره فحسب غياباً للمعرفة الصائبة. لكننا مع كنط هنا، ومع إرهاصات الفكر الجدلي نشعر بأن الشر يتمتع بوجود انطولوجي: إنه مرتبط بأفعالنا، وهو ما يقاوم تحقيق الواجب، وما يجعل العقل مجادلاً يضيع في أوهام. يقول هيجل: «إن كنط أعلى من شأن الجدل. وهذا ما يشكل أكبر حسناته. فهو قد نزع عنه مظهر الوجود الاعتباطي الذي كان التصور التقليدي يضفيه عليه، وعرضه كفعالية

ضرورية للعقل(. . .). إن الفكرة العامة التي وضعها كنط في الأساس، والتي أضفى عليها كل قيمة هي الوجود الموضوعي للمظاهر الخادعة، وضرورة التناقض الذي يرجع إلى طبيعة محددات الفكر(. . .) إنّ هذه الفكرة التي ترى أن التناقض يوجد بالضرورة وبصفة جوهرية في صميم العقل، إن هذه الفكرة تسجّل أكبر تقدّم عرفته الفلسفة الحديثة. لكن، بقدر ما هي فكرة عميقة، بقدر ما كانت الحلول التي أعطيت للنقائض antinomies حلولاً سطحية. لقد شعر كنط بنوع من الحنان أمام العالم، واعتقد أن التناقض سيكون وصمة عار على جبينه، وأن العقل هو الذي ينبغي أن ننسب إليه التناقض(. . .) هذا في حين أن النقطة الأساسية التي ينبغي التنبيه إليها هي أنه لا توجد فحسب أربع نقائض، بل إن النقائض كامنة في جميع الموضوعات مهما كانت طبيعتها، مثلما إنها في جميع تمثلاتنا وأفكارنا ومفاهيمنا. إن إثبات هذه النقطة، والاعتراف بهذه الخاصية في الأشياء، إن هذا هو الموضوع الأساس لمبحث الفلسفة وهذه الخاصية هي ما يشكّل اللحظة الجدلية في المنطق»[1].

لقد ظل كنط عاجزاً، بالرغم من كل شيء، عن إدراك هذه اللحظة الجدلية، ولم يستطع أن يعتبر أنّ التناقض من صميم الوجود الاجتماعي. ولعل ما منعه من ذلك، كما يعتقد ماركوز، هو اعتناقه لمفهوم صوري عن الزمان. فالتصور الترنسندنتالي عن الزمان يؤدي بالضرورة إلى تجاهل الوجود الاجتماعي، ما دام الزمان داخل الفلسفة الترنسندنتالية لا يعتبر إلا صورة قبلية، وما دام يقتصر على الظاهرات، في حين يعتبر وجود الأشياء في ذاتها وجوداً لازمانياً. لذا فإن هذه الفلسفة لا يمكنها مطلقاً أن تنظر إلى الأحداث الاجتماعية كما لو كانت أحداثاً واقعية. وذلك لأن واقعية هذه الأحداث هي الزمان، لا من حيث هو صورة قبلية للحساسية، وإنما من حيث هو وجود وأساس للحوادث ذاتها، أي من حيث هو تاريخ[2].

ربما كان في رأي ماركوز هذا نوع من المغالاة، أو على الأقل نوع من التعميم

(1) هيجل، المرجع السابق.
(2) ماركوز، المرجع السابق.

المبالغ فيه. والظاهر أنه ظل، على غرار القراءات التي كانت معروفة عن كنط حتى وقت متأخر، ظل ينظر إلى فيلسوف كونسبرغ على أنه صاحب نظرية معرفة أو صاحب مذهب أخلاقي. إلا أن التنبه إلى ما أصبح يعرف بنصوص فلسفة التاريخ عند كنط[1] قد كشف للبعض أهمية فيلسوف كونسبرغ لا من حيث هو فيلسوف للتاريخ فحسب، وإنما من حيث هو مؤسّس للحداثة في الفلسفة كما يرى فوكو[2] ومن حيث أنه أقحم في الفلسفة، ولأول مرة، سؤالاً جديداً هو السؤال عن الحاضر وواقع الحال actualité، فزودها بمبحث جديد كلّ الجدة، ذلك المبحث الذي أطلق عليه فوكو اسم أنطولوجيا الحاضر.

نحن إذن أمام مؤسس الفلسفة المعاصرة، بل أمام إرهاصات الفكر الجدلي ذاته. صحيح أنه جدل متعثّر لم يستطع أن يتهم مطلقات الميتافيزيقا، فظل يعتبر أن القيم مطلقات ينبغي أن تنزل إلى الواقع، لا معان ناتجة عن تحـويل دائم للواقع ولمعانيه. ولعل ذلك هو ما جعل فيلسوفنا يجيب عن السؤال الذي وضعه في ختام مقالته «تضارب الكليات» حسب أي نظام أوحد يمكننا أن نتوقّع التقدم؟ الجواب: لا ينبغي أن يكون وفقاً لسير الأمور من الأسفل نحو الأعلى، وإنما من الأعلى إلى الأسفل!! إن كان العقل عند كنط قادراً على التفكير في المطلق، فإن الممارسة عنده عاجزة عن إبداعه. إذا كان العقل عنده معيارياً، فإن الممارسـة خاضعة لأوامر العقل وقهر المطلق.

---

(١) Kant, **Philosophie de l'histoire,** trad française, Paris, 1965.

(٢) M. Foucault: «Un Cours inédit» **Magazine littéraire.** وهو أول درس لسنة ١٩٨٣ حاول فيه فوكو تأويل نص كنط ما هو «الأنـوار»؟. وقد نشرت تـرجمته العـربية بمجلة الكرمل العدد ١٣/ ١٩٨٤، ص ٦٠ ـ ٧١.

٤

كارل مانهايم والمشكل الإيديولوجي

وضعية مماثلة لتلك التي عاشها المثقفون الألمان خلال النصف الأول من القرن الماضي ستعرفها جماعة من المثقفين المجريين خلال الثلث الأول من هذا القرن. فكما حاول مفكرو ألمانيا فهم أحداث الثورة الفرنسية سيحاول هؤلاء متابعة الأحداث التي ستعرفها الثورة الروسية. ومثلما طُرح المشكل الإيديولوجي بحدة كبرى مع الفكر الألماني خلال القرن الماضي سيعود هذا المشكل للظهور ليُطرح بحدة أكبر عند تيار فكري كان يهيمن على الحياة الثقافية في العاصمة المجرية. هذا التيار كان يسود جماعة عرفت بجماعة (المعارضة). وقد كان من أسمائها، بالإضافة إلى مانهايم، ج. لوكاش و ر. أوكسامبورغ و و. رايخ و ك. كورش. وقد اهتم هؤلاء بانتقاد بناء الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي آنئذ، كما اهتموا بإعادة النظر في مفاهيم محورية كدور الحزب السياسي، ومشاكل البيروقراطية، ونظرية الدولة، ومفهوم الطبقة الاجتماعية، والمشاكل التي يثيرها مفهوم الوعي الطبقي والفكر الإيديولوجي ومشكل الوعي الزائف.

لقد كانت هنغاريا ملتقى ثقافات عديدة، كما كانت موطن مؤثرات دينية متضاربة. لهذا فهي كانت تتمتع بوضعية اجتماعية معرفية خاصة مكنتها من أن تطرح مشكلة القيم بصفة عامة ومشكلة القيم المعرفية على الخصوص: «كان الوضع في هنغاريا يشكل (ملتقى طرق) تتضارب فيه مختلف الإيديولوجيات

بحيث يسمح من الناحية السوسيولوجية بالوعي بالمشكل الإيديولوجي ومشكل الاستلاب بصفة عامة»[1].

قد يرد البعض بأن هذا الكلام إن كان ينطبق على لوكاش و كورش تمام الانطباق فربما لا يصح في حالة مانهايم. صحيح أن مؤلف كتاب **الإيديولوجية والطوباوية** من أصل مجري إلا أنه سرعان ما التحق بالجامعات الألمانية واندمج فيها. إلا أنه وكما يؤكد ذلك الأستاذ غابيل «فكل الذين تعرفوا على مانهايم معرفة شخصية كانوا يؤكدون بأنه قد ظل محتفظاً بما خلَّفته فيه أصوله المجرية من أثر وذلك حتى حينما كان أستاذاً بفرانكفورت. إلا أن الأهم من ذلك هو أن مانهايم ينتمي إلى الماركسية الهنغارية لما لماركسيته من طابع خاص وبما يقع عليه اهتمامه من مواضيع»[2]. إذاً، فبالرغم مما خلفه فيه مقامه في ألمانيا من تأثر بالكنطية الجديدة وبالرغم من تلمذته على الفينومينولوجيين، فهو قد ظلّ في اهتماماته الفكرية أقرب إلى هنغاريا، وبالضبط إلى لوكاش و «مدرسته». ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن ننكر أن مانهايم تغذى على الجو الفكري والمناخ الحضاري الذي كان يسود ألمانيا غداة الحرب، ذلك المناخ الذي كانت آثار الهزيمة ما زالت تطبعه فتحدث فيه تصدعاً في القيم.

لقد عاش مانهايم إذن في ظروف ملائمة لإعادة النظر في قيمة المعارف وإمكانياتها. ذلك أن طرح المشكل الإيديولوجي يكون ممكناً «كلما حطمت الحوادث الثقة في الصلاحية الشاملة لجهاز المقولات الفكرية»[3]. وقد كان مؤلف كتاب **الإيديولوجية والطوباوية** على أتم الوعي بدقة اللحظة التي كان يعيش فيها وبأهمية تلك اللحظة التاريخية في البحث عن الأسس الاجتماعية للانتاجات الفكرية. فهو يقول «إن هذه الوضعية الثقافية المتصدعة من الناحية الاجتماعية هي وحدها الكفيلة بأن تسمح لنا بحدس كان متستراً لحد الآن تحجبه بنية اجتماعية ساكنة كما يساعد على إخفائه استعمال بعض المعايير التقليدية، ذلك

(١) J. Gabel: **Idéologies**, Paris, Anthropos, 1974. p.271.

(٢) Ibid. p.277.

(٣) Ibid. p. 257.

الحدس هو أن كل وجهة نظر لا بد وأن تكون خاصة بوضعية اجتماعية»(١).

والحقيقة أن هذا النوع من الربط الذي يشير إليه مانهايم هنا هو أقرب إلى سوسيولوجية المعرفة منه إلى النقد الإيديولوجي. ومانهايم ذاته لا يقدم نفسه، على الأقل في كتابه الأساسي هذا، كباحث في الفكر الإيديولوجي بقدر ما يعتبر نفسه عالم اجتماع معرفة. بل إنه يعتقد أنه هو المؤسس الحقيقي لهذا الفرع من علم الاجتماع.

صحيح أن نظرية النقد الإيديولوجي ليست بعيدة تمام البعد عن سوسيولوجية المعرفة. إلا أنها تظل في نظر مانهايم متميزة عنها أشد التميّز. يقول: «يرتبط علم اجتماع المعرفة ارتباطاً وثيقاً بالنظرية الإيديولوجية ولكنه يتميّز بكل وضوح عنها، تلك النظرية التي ظهرت وتطورت في عصرنا الحاضر. اضطلعت دراسة الإيديولوجية بمهمة كشف الأقنعة عن المخادعات الواعية المقصودة، وتمزيق الحجب التي تستر المصالح البشرية، خاصة مصالح الأحزاب السياسية. لا يهتم علم اجتماع المعرفة كثيراً بالتشويهات والتحريفات الناتجة عن الجهود المبذولة بقصد الخداع والغش في عرض المواضيع بأساليب مختلفة للذات وفقاً للفروق القائمة في التراكيب الاجتماعية. لهذا، فإن الأبنية العقلية لا بد وأن تكون مختلفة التكوين في التراكيب التاريخية والاجتماعية. وتطابقاً مع هذا التمييز يترك إلى نظرية الإيديولوجية الأشكال الأولى فقط من الخطأ وغير الصحيح بينما الملاحظة ذات الزاوية الواحدة، التي لا تنتج من القصد الواعي،

---

(١) K. Mannheim: **Idéologie et Utopie**- trad. de l'anglais par P. Rollet. Paris. Librairie Marcel Rivière.

ويجب أن نشير إلى أن هذه الترجمة الفرنسية قد حذفت الفصلين الثالث والخامس. كما ينبغي أن ننبه إلى الانتقادات الأساسية التي وجهها أستاذ غابيل لهذه الترجمة. أنظر بهذا الصدد كتاب غابيل السابق الذكر ص. ص ٢٥٧ ـ ٢٦٣. أما الترجمة العربية فهي بعنوان **الإيديولوجية والطوبائية** وقد نقلها كاملة من الإنجليزية الدكتور عبد الجليل الطاهر وطبعت في مطبعة الإرشاد ببغداد سنة ١٩٦٨. ويجب أن ننبه هنا إلى أن هذه الترجمة غالباً ما تضحي بالمعنى وسلامة العبارة في سبيل الدقة اللفظية. لذا فنحن سنلجأ إلى الاستعانة بالترجمة الفرنسية. بل إننا سنعطي لأنفسنا الحق في التصرف في الترجمة العربية ذاتها.

تُفضل من نظرية الإيديولوجية وتعزل عنها وتكون جزءاً من الموضـوع الخاص بعلم اجتماع المعرفة»[1].

لا يريد الأستاذ غابيل أن يقف عند هذا الفهم الذي يسود لدى بعض علماء الاجتماع، بل حتى لدى مانهايم نفسه، حول قيمة هذا المفكر كرائد من رواد سوسيولوجية المعرفة. وهو يذهب إلى القول بأن مانهايم هو قبل كل شيء مفكر انصب اهتمامـه على مشكل الإيديولوجية. «فخلافاً لمعظم الآراء السائدة ـ دون أن نستثني في ذلك رأي مانهايم ذاته ـ فإن مؤلف كتاب **الإيديولوجية والطوباوية** ليس بالدرجة الأول عالماً بسوسيولوجية المعرفة بل إنه ممثل لـدراسة مستقلة لم تحصل بعد في فرنسا على لقبها الخاص ويطلق عليها فيما وراء نهر الراين نظرية النقد الإيديولوجية»[2]. فليس الميدان الذي يبحث فيه مانهايم هو «دراسة الأصل الاجتماعي للمعرفة وإنما النقد الإيديولوجي، أي تحليل التشويـه الذي يخلّفـه الالـتزام السياسي في عمليـة إدراك الواقـع الاجتماعي»[3]، ذلـك أن الأصـل الاجتماعي «يحيلنا إلى المجتمع في كلّيته من حيث هو وحدة منسجمة. وهو لا يأخذ بعين الاعتبار الصراعات التي يمكن أن تقسم المجتمع أو تعارض بينه وبين مجتمعات أخرى. أما التحديد الاجتماعي فإنه يشير بالأحرى إلى فكرة الانتماء الطبقي أو إلى المجموعات التي تجد نفسها في صراع مع مجموعات أخرى. وبينما يظهر البحث عن الأصول الاجتماعية من اختصاص سوسيولوجية المعرفة فـإن التحديدات المجتمعية تكون وقفاً على النقد الإيديولوجي»[4].

يعتبر الأستاذ غابيل إذن أن الإسهام السياسي للمفكر الهنغاري لا يكمن في كونه رائداً من رواد علم اجتماع المعرفة بقدر ما يتجلى في كونه منظِّراً ساهم في تطوير مفهوم الإيديولوجية، خصوصاً وأن هذا المفهوم لم يكن قد عرف وقتئذ (١٩١٩) قيمة كبرى في الأدب السوسيولوجي، اللهم تلك الإشارات (المتناقضة؟)

---

(١) **الإيديولوجية والطوبائية**، الترجمة العربية، ص ٣٩١.

(٢) J. Gabel: **Idéologies,** op. cit. p. 258.

(٣) Ibid. p. 279.

(٤) J. Gabel: **Sociologie de l'aliénation.** Paris. P.U.F. 1970. p.183- 4.

التي استُعمل بها في الأدب الماركسي الكلاسيكي.

يبدو إذن أن هناك أهمية كبرى للبحث في قيمة هذه المساهمة التي أسهم بها مانهايم في تطوير مفهوم الإيديولوجية وإغنائه سواء داخل السياق الفكري الهنغاري وبالمقارنة مع لوكاش بصفة خاصة، أو داخل النظرية الماركسية بصفة أعم. غير أننا سنستبق خطوات بحثنا هذا لنؤكد بأننا سنحاول أن نثبت أن مفهوم الإيديولوجية ذاته سيختفي ليترك المجال لسوسيولوجية المعرفة.

وقد يرد البعض: ما جدوى عرض موقف مانهايم حول المشكل الإيديولوجي إن لم يكن ذا أهمية كبرى وإذا كان ضحلاً لا يفيد في توضيح ذلك المفهوم الصعب؟ ومما يدعم هذا الرد كون الحوار هنا موجهاً إلى كاتب باللغة الفرنسية وحول مفكر لا يعرف، سواء بين قراء اللغة العربية ولا داخل جامعاتنا وكتبنا، مركزاً أساسياً؟

إجابة على هذا الرد لا بأس أن أشير هنا إلى أن ظهور الترجمة العربية لكتاب مانهايم الأساسي أصبحت تغني الخزانة العربية بنص لا يوجد حتى باللغة الفرنسية باعتبار أن الترجمة الموجودة بالفرنسية حتى الآن لم تنقل الكتاب بمجموع فصوله، كما ذكرنا آنفاً. فلا مانع من أن نقول إذن أننا، نحن قراء اللغة العربية، أصبحنا «أقرب» إلى مانهايم من قراء اللغة الفرنسية. إلا أن الأهم من ذلك هو أننا نعتبر أن مانهايم يشكل رافداً من الروافد التي أصبحت تغذي الجدال النظري في بلادنا. فمن المفكرين الأساسيين عندنا من يتحدث (أو على الأقل يتهم أنه يتحدث)، مثل مانهايم، عن النخبة المثقفة ودورها الأساسي. يتضح من ذلك أننا إذ نقدم على البحث في مدى أهمية مانهايم كباحث في المشكل الإيديولوجي لا نروم مجرد ثراء فكري أو حوار يخرج عن سياقنا الفكري واهتماماتنا النظرية بقدر ما ننشد البحث عن بعض الأصول والروافد التي ننهل من معينها سواء شعرنا بذلك أم لا. بناء على هذا فسنحاول هنا قدر استطاعتنا متابعة مساهمة مانهايم في إغناء مفهوم الإيديولوجية كما يعرضها كتاب كثيف ثري هو كتاب الإيديولوجية والطوباوية.

* * *

ينطلق مانهايم في تحليله للإيديولوجية من التمييز بين مفهومين «متمايـزين منفصلين للإيديولوجية» هما المفهوم الجزئي والمفهوم الكلي: «نذكر المعنى الخاص لمفهوم الإيديولوجية ضمناً عندما يشير الاصطلاح إلى ما يغمر قلوبنا من شكوك وريب وما يعتور نفوسنا من تردد إزاء الأفكار والتمثلات التي يقدمها خصمنا. حيث نعتبرها تزويراً، تزداد درجة الوعي به أو تقل، للطبيعة الحقيقية لوضع لا يكون من صالح خصمنا الاعتراف بحقيقته. وأن ذلك التزوير والتشويه يتدرج من الكذب الواعي إلى التنكر الذي يكاد يكون خفياً، ومن المجهود الجبار لخداع الغير إلى الوهم الشخصي(. . .). وتتجلى لنا خصائص المفهوم الجزئي عندما نقابل بينه وبين المفهوم الكلي الذي هو أكثر منه اتساعاً، ونقصد به إيديولوجية عصر أو جماعة تاريخية عينية، مثل الطبقة، حيث تتـجلى لنا مميزات البنية الكلية للفكر في ذلك العصر أو عند تلك الجماعة»[1].

هناك إذن اختلافات أساسية بين المفهومين الجزئي والكلي «أ: فبينما لا يعتبر المفهوم الجزئي ذا طابع إيديولوجي إلا جزءاً من أقوال الخصم وذلك بالاقتصار على الرجوع إلى محتوى هذه الأقوال، فإن المفهوم الكلي يهتم بالنـظرة الشاملة للكون التي يرتئيها الخصم (بما فيها قدرته على الفهم)؛ ب: إن المفهوم الجزئي عن الإيديولوجية يقيم تحليله للأفكار على مستوى نفساني محض(. . .) فيسلم بأن الطرفين يتقاسمان معياراً مشتركاً للصدق(. . .). والأمر مخالف لذلك فيما يتعلق بالمفهوم الكلي. فعندما ننسب عالماً ذهنياً لعصر من العصور وآخر لعصرنا نحن، أو عندما تفكر فئة مجتمعية محددة تاريخياً، حسب مقـولات تختلف عن مقولاتنا، فإننا لا نرجع إلى حالات جزئية لنبين مضمون الأفكار عندها، بل نعود إلى أنساق من التفكير تتباين في الأسس وإلى أنماط من التجارب والتأويلات تتمايز أشد التمايز؛ جـ: ونتيجة لهذا الاختلاف الثاني فإن المفهوم الجزئي للإيديولوجية يعتمد، بالدرجة الأولى سيكولوجية المصالح بينما يستعمل المفهوم الكـلي تحليلاً وظائفياً أكثر صورية دون الرجوع إلى البواعث، مقتصراً على وصف موضوعي

---

(١) الإيديولوجية والطوباوية، الترجمة الفرنسية، ص ٤٢، الترجمة العربية ص. ص ١٢٦ - ١٢٧.

للاختلافات البنيوية بين العقول العاملة داخل أطر مجتمعية متباينة»[1]. المفهوم الجزئي إذن هو مفهوم متحيز جدالي يعتبر الآخر خصماً ويرجع خطأ أفكاره إلى عوامل سيكولوجية فردية أما المفهوم الكلي فهو عام بنيوي. «في الحالة الأولى نقول أن الخصم يكذب أو يخفي الواقع ويشوهه ولكننا نقبل مع ذلك أن الطرفين يشتركان في المعايير نفسها التي يقيسان وفقها صلاحية التفكير. وعلى العكس من ذلك فإن المفهوم الكلي للإيديولوجية يوضع على مستوى البنية المنطقية للتفكير ذاتها. فها هنا لا يعتبر مضمون الأفكار وحده تابعاً لوضعية المفكر بل حتى بنية الفكر وإطاره الصوري»[2].

إلا أن هذا الاختلاف الذي يفصل مفهومي الإيديولوجية ليس اختلافاً مطلقاً. ومانهايم يرى أن هذين المفهومين بالرغم من تمايزهما، فهما يشتركان في بعض أوجه الشبه الأساسية: «يبدو أن العنصر المشترك بين هذين المفهومين قائم في كونهما لا يعتمدان فحسب على ما يقوله الخصم(. . .) كما أن المفهومين كليهما يرتدان إلى «الذات» سواء أكانت فرداً أو فئة اجتماعية. كما يسيران منطلقين لمعرفة ما يقال ويشاع باتباع منهج البحث غير المباشر لتحليل الظروف الاجتماعية التي تحيط بالفرد والفئة الاجتماعية. تعتبر الآراء والأفكار التي تعبّر بها الذات إذن وظائف مقصودة لوجودها. يعني قولنا هذا بأن تلك الآراء والتصريحات والفروض وأنظمة الأفكار لا تؤخذ على أساس قيمتها الظاهرية البادية للعيان ولكنها تعتبر على ضوء وضعية حياة الفرد الذي يعبر عنها بمجموعة من الآراء والأفكار»[3]. وخلاصة القول فإن هذين المفهومين، بما هما مفهومان عن الإيديولوجية، إنما ينظران إلى الأفكار في تحديداتها اللاشعورية، كما يعتبران أن هناك عوامل تتجاوز المعرفة ومع ذلك فهي تتحكم فيها وتحددها. وبالرغم من

---

(١) المرجع نفسه: النص الفرنسي ص.ص ٤٣ ـ ٤٥. النص العربي ص. ص١٢٨ ـ ١٣٠.

(٢) J. Maquet: **Sociologie de la connaissance**- Paris, Louvain Nauvelaerts. 1949. p. 44.

(٣) **الإيديولوجية والطوباوية**، النص الفرنسي، ص.ص ٤٢ ـ٤٣. العربي: ص.ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

أوجه الشبه هذه فمانهايم يحافظ على التفرقة التي يقيمها. والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هنا هو ما هي الغاية التي يرمي إليها من وراء هذا التقسيم؟ لماذا يقيم مانهايم هذا الفصل بين مفهومين عن الإيديولوجيا؟.

لن نتمكن الآن من الإجابة المرضية عن هذا السؤال ويكفي أن نمهد لتلك الإجابة بأن نسجل القصد المباشر من ذلك التمييز هو التخلص من المفهوم الجزئي للإيديولوجية. فهذا المفهوم كما رأينا، يعتمد مجرد التحليل السيكولوجي «وهو يرجع ـ على حد قول مانهايم نفسه ـ إلى مجموعة من الأخطاء ذات الطابع السيكولوجي، تلك الأخطاء التي لا تكون مقصودة ولكنها تصدر حتماً عن بعض الأسباب المحددة»[1] ولكن تلك الأسباب تظل مجرد عوامل فردية. هذا المفهوم إذن يعتمد أسوأ نظرية عن الإيديولوجية، فهو «يجعل مضمون الفكر الفردي ومحتواه معتمداً في الأكثر على مصالح الفرد»[2]. نظرية المصالح، كما هو معروف، هي نظرية قبماركسية وهي نظرية تغفل البعد التاريخي الاجتماعي لعملية المعرفة ولا تنظر إلى هذه إلا في تحديداتها النفسانية.

لا قيمة إذن للمفهوم الجزئي للإيديولوجية، هذا المفهوم الذي «ليس بوسعه أن ينجز إعادة بناء الرؤى والتطلعات لفئة اجتماعية»[3]، ومانهايم ذاته لا يتحدث عن هذا المفهوم في بقية كتابه. هذا على عكس المفهوم الكلي الذي يحظى لديه بعناية كبرى. فهو يريده أن يكون «نقطة بها نستطيع أن ننظر بكل وضوح إلى وجود فروق في أساليب الفكر، لا تقتصر على المراحل التاريخية المختلفة، وإنما تبدو في حضارات مختلفة. وتظهر لنا بأن محتوى الفكر (مضمونه) لا يتغير لوحده فقط، وإنما بناء المقولات والمعطيات كذلك»[4].

بإمكان المفهوم الكلي للإيديولوجية إذن أن يزودنا بالسلاح النظري الذي نستطيع عن طريقه أن نحلل الإنتاجات المعرفية بردها إلى إطارها التاريخي

---

(١) المرجع نفسه: النص الفرنسي: ص ٥١. النص العربي: ١٣٤.
(٢) المرجع نفسه، النص العربي: ص ١٣١.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) المرجع نفسه: النص الفرنسي: ص ٨٣. النص العربي: ١٦١.

ومعرفة الميكانيزمات الاجتماعية التاريخية المتحكمة فيها دون الوقوف عند مجرد التحليل المنطقي أو السيكولوجي البحت. فعملية المعرفة «لا تتطور من الوجهة التاريخية بالتطابق مع القوانين الداخلية الضمنية، ولا تنبثق من «طبيعة الأشياء والمواضيع» وحدها أو من «الاحتمالات المنطقية المجردة». وليست مشتقة من «الجدلية الداخلية»، بل على العكس فإن ظهور وبلورة الفكر الفعلي الواقعي متأثرة في نقاط حاسمة عديدة بعوامل ما فوق النظرية من نوع مختلف جداً. يمكن أن نسمي هذه العوامل العوامل الوجودية على النقيض من العوامل النظرية»[1].

هناك إذن عوامل غير معرفية تتحكم في إنتاج المعارف وهذه العوامل لا تشكل فحسب أصولاً للمعرفة وجذوراً لها بل إنها تتغلغل في أشكالها ومضامينها. ولم تعد المعرفة تستمد صحتها من «عقل لا ينزلق في مهاوي الخطأ، عقل فوق القدرة البشرية، يصدر حكماً حول قيمة تفكيرنا. إلا أن هذه الطريقة قد فشلت في الماضي بكل تأكيد، بعد أن قطع الإنسان أشواطاً بعيدة في نقد النظريات القديمة، فأصبح واضحاً وجلياً، بأن تلك الفلسفات التي ادعت بأعظم الادعاءات القائمة على الحقائق المطلقة كانت أكثرها عرضة للوقوع في مخادعات ذاتية»[2].

ونحن لا ينبغي أن نفهم من هذا النفور من الحقائق المطلقة نفياً لإمكانية الحقيقة ودعوة إلى موقف نسبي. فنحن لا ينبغي أن نخلط بين «رد أفكار الفرد وآرائه إلى البناء الكلي لموضوع اجتماعي تاريخي معين، والنسبية الفلسفية التي تنكر صحة وثبوت أي معايير ووجود النظام في العالم»[3]. من أجل ذلك يدعونا مانهايم إلى التمييز بين الموقف النسبي وبين ما يطلق عليه الموقف العلاقي أو الارتباطي. فإذا كانت النسبية «نابعة من المنهج التاريخي الاجتماعي الذي ينطلق من الاعتراف بأن كل فكر تاريخي مرتبط بالوضعية الاجتماعية التي يحياها المفكر، إلا أنها تخلط بين هذه الرؤية التاريخية ـ الاجتماعية وبين نظرية في المعرفة أقدم

(١) النص العربي: ص ٣٩٤.
(٢) المرجع نفسه: ص ٧٣.
(٣) المرجع نفسه: ص ٤١٣.

منها: تلك النظرية التي تتجاهل التفاعل الموجود بين الشروط الواقعية وبين أنماط التفكير، والتي كانت تنسج مفهومها عن المعرفة حسب نماذج قارة ثابتة يمكن أن نمثل لها بالقضية التي تقول ٢ × ٢ = ٤(. . .). وهكذا فالنسبية ناتجة عن عدم الالتقاء بين هذه الرؤية الجديدة للتطور الواقعي للفكر، وبين نظرية في المعرفة لم تكن لتقبل هذه الرؤية الجديدة»[١].

يرفض مانهايم إذن الموقف النسبي لكون هذا الموقف يحاول أن يوفق بين رؤية ميتافيزيقية للمعرفة وبين موقف سوسيولوجي. وهو يدعو إلى اعتناق ما يسميه بالموقف الارتباطي. «فعلى كل نظرية حديثة في المعرفة، تعترف باختلاف الطابع الارتباطي العلاقي عن الطابع النسبي للمعرفة التاريخية، أن تنطلق من وجود مجالات في التفكير يستحيل فيها تصور حقيقة مطلقة مستقلة عن القيم والأوضاع، لا تشدها أية رابطة إلى السياق المجتمعي. فليس باستطاعة أية قوة في الكون أن تصوغ قضية كهذه ٢ × ٢ = ٤، وذلك إذا كان الأمر يتعلق بذوات تاريخية. ذلك لأن ما هو معقول في التاريخ لا يمكنه أن يصاغ إلا في علاقته مع المشاكل الفكرية التي تولد بدورها ضمن سياق التجربة التاريخية(. . .) وعلى كل حال فينبغي لنا أن نتخلى عن الأمل في اكتشاف الحقيقة في استقلالها عن العلاقات الاجتماعية والتاريخية المحددة. ونحن لا نعتبر أن المشكل قد حل عند بلوغ هذه النتيجة، ولكننا على الأقل نكون في أحسن وضع لطرح المشكلات الحالية التي تقوم في أشكال أكثر اتساعاً»[٢].

إذا كان المفهوم الجزئي للإيديولوجية لا يخرجنا عن السياق الفردي السيكولوجي الجدالي، فالظاهر أن المفهوم الكلي يحتفظ بأهم المعاني التي كان يحملها مفهوم الإيديولوجية في إطار النظرية الماركسية الكلاسيكية. فلماذا إذن كل هذا الجهد ولماذا ـ من جديد ـ تلك التفرقة بين مفهومين عن الإيديولوجية؟ فهل قام مانهايم بذلك التمييز فحسب ليبعد خطر التحليلات الفردانية أو السيكولوجية ولينقذ مفهوم الإيديولوجية ويحافظ عليه أم أن الأمر أبعد من ذلك؟

---

(١) المرجع نفسه: النص الفرنسي: ص. ص ٧٦ـ٧٧. النص العربي: ص. ص ١٥٦ـ ١٥٧.
(٢) المرجع نفسه: النص الفرنسي: ص ٧٨. النص العربي: ص١٥٧.

قبل أن نبحث عن جواب مقنع عن سؤالنا ينبغي أن ننبه إلى أن مانهايم لا يكتفي بإقامة أوجه شبه بين المفهومين اللذين قام بفصلهما، بل إنه أشار في القسم الأول من كتابه إلى وحدة المفهومين واندماجهما! «وأن ما يهمنا هو أنه بالرغم من كوننا قد فصلنا، في تحليلنا، بين هذين المفهومين وميزنا بينهما، فإن التيارين اللذين أديا إليهما واللذين يرجعان إلى المصدر التاريخي نفسه تقريباً قد بدآ يأخذان الآن في التقارب. فالمفهوم الجزئي للإيديولوجية يلتحم مع مفهومها الكلي. ويتضح ذلك للملاحظ بكيفية جلية: فبينما كان الخصم من قبل يُتهم بالافتراء الواعي أو غير الواعي، أصبح النقد الآن أعم وأشمل. فنحن لا نُعدّ خصمنا قادراً على التفكير الصحيح لكوننا قد انتقصنا من البنية العامة لوعيه»[١].

يعتبر مانهايم أن النظرية الماركسية هي أول نظرية سعت إلى توحيد مفهومي الإيديولوجية وذلك عندما صاغت مفهوم الوعي الزائف. «كانت النظرية الماركسية أول نظرية حققت الوحدة بين المفهومين الخاص والكلي للإيديولوجية وهي التي أكدت أولاً الدور الذي تقوم به «المكانة الطبقية» و «المصالح الطبقية» وأثرها في التفكير. ولما كانت جذور الماركسية تمتد في الحقيقة في الفلسفة الهيجلية، فقد استطاعت السير إلى ما وراء المستوى النفسي في التحليل، فعرضت المشكلة في كيان فلسفي أكثر شمولاً وهكذا حصل مفهوم الوعي الكاذب على معنى جديد»[٢].

غير أن مانهايم لا يقف عند مفهوم الوعي الزائف هذا الوقفة اللازمة ولو أنه فعل ذلك لكان أغنى بالفعل النظرية الإيديولوجية. وعلى كل حال فإن مفهوم الوعي الزائف بالرغم من كونه قد عرف أهمية كبرى في كتاب لوكاش الأساسي، إلا أنه كان سابقاً لأوانه. وربما كان ذلك من العوامل التي جعلت لوكاش يتنكر لكتاب **التاريخ والوعي الطبقي**. ولن يعرف مفهوم الوعي الزائف ازدهاراً نظرياً حقيقياً إلا مع الخمسينات من هذا القرن حيث سيعمل بعض الماركسيين على إحياء مؤلف لوكاش وبعثه من مرقده وحيث سيعمل الفكر الوجودي ـ الماركسي

(١) المرجع نفسه: النص الفرنسي: ص. ص ٦٢ـ ٦٣. النص العربي: ص ١٤٤.
(٢) المرجع نفسه: النص الفرنسي: ص ٧١. النص العربي: ص ١٥١.

على بعث مفهوم الاستلاب وإعطائه قيمة كبرى كمفهوم إجرائي. فسواء أكانت الظروف هي المسؤولة عن ذلك أم لا فإن مانهايم لم يقف عند مفهوم الوعي الزائف بل إنه، على العكس من ذلك، يريد أن يتجاوز هذا المفهوم بتجاوز النظرية الماركسية ذاتها. «تثير الماركسية مشكلة الإيديولوجية بمعنى (نسيج من الأكاذيب) و (الحيرة والغموض) و (الأوهام والأساطير) التي تسعى لإماطة اللثام عنها وكشفها. إلا أن الماركسية لا تقحم كل محاولة لتفسير التاريخ في هذه المقولة، ولكن تلك التفاسير التي تعبر عن وجهة نظر الخصم فقط. فلم تصنف كل نموذج للفكر وتطلق عليه إيديولوجيا، وإنما فقط تلك الطبقات الاجتماعية التي هي بأشد الحاجة إلى الاختفاء وراء أقنعة سميكة، والتي من وضعيتها التاريخية والاجتماعية لا تستطيع أن تدرك، وسوف لا تدرك نظام العلاقات والروابط الحقيقية كما يوجد فعلاً، فإنها تقع بالضرورة ضحية لتلك الخبرات الخادعة»[1].

لم تعد الماركسية هي النظرية التي سعت إلى توحيد المفهوم الجزئي والكلي للإيديولوجية بخلق مفهوم الوعي الزائف وإنما أصبحت هنا هي التصور الذي يقف عند المفهوم الجزئي. ولما كان مانهايم متشبثاً بنبذ هذا المفهوم الجزئي فهو يسعى كما يقول إلى مجاوزة النظرية الماركسية وإلى الاحتفاظ بما أطلق عليه المفهوم الكلي: «إننا قد استعملنا هنا مفهوم (الإيديولوجية) ليس بوصفه حكماً قيمياً سلبياً، بمعنى إقحام كذبة سياسية واعية، وإنما قصدنا به تحديد وجهة نظر ترتبط ارتباطاً حتمياً بوضعية تاريخية واجتماعية معينة وبوجهة نظر شاملة عن العالم وبأسلوب الفكر المرتبط بها»[2]. إن إفراغ مفهوم الإيديولوجية من محتواه القيمي معناه، حسب مانهايم، التشبث بالتحليل الموضوعي. وهذا يعني أن المفهوم الكلي للإيديولوجية كما هو عند مانهايم لا ينظر إلى الفكر الإيديولوجي على أنه فكر الخصم لذا فهو يفرغه من كل وهم وتشويه، «فالمعرفة كما ينظر إليها على ضوء المفهوم الكلي للإيديولوجية ليست خبرة وهمية. إن الإيديولوجية، في مفهومها

---

(١) النص العربي: ص. ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.
(٢) المرجع نفسه: ص ٢١٣.

العلاقي لا تشبه أبداً الوهم ولا تتماثل معه»[1]. لا ينظر المفهوم الكلي للإيديولوجية إلى المعرفة من وجهة نظر قيمية ولا في كونها مشوَّهة ومشوِّهة، بل إنه ينظر إليها بمنظار موضوعي. وقد لا يكون من السهل علينا أن نقبل الحديث عن الموضوعية في سياق تحليل يريد أن يكون نقداً إيديولوجياً.

فإذا كان المفهوم الجزئي للإيديولوجية يقضي على الإيديولوجية فالظاهر أن المفهوم الكلي لا يجعلنا هو الآخر نضع أيدينا على مفهوم حقيقي للإيديولوجية، بل إنه يخرجنا كلياً من السياق الإيديولوجي ويدخلنا إلى سوسيولوجية المعرفة «فمع بروز الصيغة العامة للمفهوم الكلي للإيديولوجية ننتقل من مجرد نظرية النقد الإيديولوجي إلى سوسيولوجية المعرفة»[2].

يتضح لنا الآن السبب الذي جعل مانهايم يلجأ إلى تمزيق وحدة مفهوم الإيديولوجية وتفكيكه إلى مفهومين. إنه لم يكن يهدف بذلك إلى الدفاع عن مفهوم الإيديولوجية وحمايته من خطر التفسيرات السيكولوجية بقدر ما كان يرمي إلى القضاء عليه كمفهوم انتقادي. يقول: «سنتحاشى إذن في ميدان علم اجتماع المعرفة بقدر الإمكان، استعمال اصطلاح (الإيديولوجية) لأنه مثقل بالمضمون الخلفي، وسنتحدث بدلاً من ذلك عن «تطلّع» أحد المفكرين. ونعني بهذا الاصطلاح الأسلوب الكلي الذي به تدرك الذات الأشياء والمواضيع كما هي مقررة ومصممة بتركيبها الاجتماعي والتاريخي»[3].

كل معرفة مهما كان مصدرها، فهي تابعة للواقع متوقفة عليه. وليس هناك من الانتاجات الإيديولوجية ما يفلت من الطابع الإيديولوجي: «من الصعب حقاً ونحن في هذه المرحلة من معرفتنا أن نتحاشى هذا التكوين العام للمفهوم الكلي للإيديولوجية. فبناء عليه تكون أفكار وآراء كل الأحزاب في كل المراحل ذات طابع إيديولوجي»[4]. وهكذا يخلص مانهايم إلى إفقار المفهوم الكلي

(١) النص الفرنسي: ص ٨٨. النص العربي: ص ١٦٥.
(٢) المرجع نفسه: النص الفرنسي: ص ٧٥. النص العربي: ١٥٤.
(٣) النص العربي: ص ٣٩٣.
(٤) النص الفرنسي: ص ٧٤. النص العربي: ص ١٥٤.

للإيديولوجية، هو الآخر، وينتهي بأن ينزع عنه كل وظيفة انتقادية. فربط الفكرة بأصولها الاجتماعية لا ينقص من صلاحيتها[1]. بل إن مسألة الصلاحية ذاتها لا تطرح هنا ما دام المفهوم الكلي للإيديولوجية لا يريد أن يكون مفهوماً قيمياً. ولو نحن أردنا أن نعبر عن رأينا هذا باللغة التي رأينا أن غابيل يستعملها في مقدمة هذا البحث لقلنا أن الإيديولوجية لم تعد عند مانهايم ترد إلى التحديدات بل أصبحت تحيل إلى الأصول الاجتماعية. والأغرب أن مانهايم يعتبر أن هذا إغناء لنظرية الإيديولوجية وهو يعيب على النظرية الماركسية الكلاسيكية كونها لم تغن نظرية الإيديولوجية فلم تقم عليها سوسيولوجيا المعرفة: «كان من المتوقع مثلاً أن تصوغ الماركسية، منذ زمن طويل، وبأسلوب نظري الحقائق الأساسية التي توصل إليها علم اجتماع المعرفة والتي تخص العلاقة القائمة بين الفكر البشري وظروف الوجود عامة وعلى الأخص بعد اكتشافه نظرية الإيديولوجية التي تضمنت أيضاً، وعلى الأقل، بدايات علم اجتماع المعرفة»[2] ذلك ما عنيناه سابقاً عندما قلنا بأن مانهايم يعيب على النظرية الماركسية كونها لم تتجاوز المفهوم الجزئي للإيديولوجية إلى إرساء مفهومها الكلي. و «لكي يفلت مانهايم من الروح الدوغمائية التي وقعت فيها النظرية الماركسية التي تقول بأن كل ما هو بروليتاريا فهو صادق وكل ما هو بورجوازية فهو خاطىء، لكي يفلت من ذلك خلص إلى القول بأنه ليست الإيديولوجية البرجوازية ولا الإيديولوجية البروليتارية بصادقة أو كاذبة: فكلتاهما «تطلع» من التطلعات النظرية»[3].

ولكن إذا كانت الأفكار تتحدد بما تتطلع إليه فهل يعني ذلك محواً للقيم ووقوعاً في عدمية مطلقة؟ فإذا كان بالإمكان رد جميع الأفكار والقيم إلى وقائع والنظر إليها كتطلع يمكن إرجاعه إلى أصوله انتفت كل إمكانية لتجاوز الواقع وانتفت جميع القيم، لا قيمة الصدق والحقيقة فحسب، وإنما حتى القيم الجمالية والأخلاقية والسياسية؟

---

(١) النص الفرنسي: ص ٨٠. العربي: ص ١٥٩.

(٢) النص العربي: ص ٤٠٦.

(٣) R.Aron: **La sociologie allemande contemporaine**- Paris, P.U.F. p. 67.

قد يرد البعض على هذا الاعتراض بأن هناك مفهوماً أساسياً لدى مانهايم يعادل في أهميته مفهوم الإيديولوجيا ذلك هو مفهوم الطوباوية، وربما كان من شأن هذا المفهوم أن يقضي على تلك النسبية ويسمح بإمكانية تجاوز الواقع وحفظ عالم القيم. «فنحن بتحديد معنى الطوباوية وقصره على ذلك النموذج من التوجيه الذي يسمو ويتفوق على الواقع، وبالوقت نفسه، يعمل على كسر الروابط التي تشد النظام القائم، نكون قد وضعنا خطأً فاصلاً بين حالات العقل الطوباوية والإيديولوجيـة[1] فإذا كان الموقف الارتباطي يكتفي بالقول بأن «جميع العناصر الدالة في موقف معين يمكن إرجاعها إلى بعضها البعض، وهي تتخذ معناها في علاقاتها المتبادلـة داخل إطـار فكري معـين»[2]. وإذا كانت الإيـديولـوجية من (الصدق) والتوافق بحيث لا تستطيع أن تكسر الأطر التي هي منها وإليها، فإن التفكير الطوباوي «يسمو ويتفوق على الوضعية الاجتماعية، وهو يوجه السلوك نحو عناصر لا تتوافر في الوضعية التي تم إنجازها وتحقيقها في تلك الآونة»[3]. لذا فإن التفكير الطوباوي هو الإيديولوجية الثورية. أما الفكر الإيديـولوجي فهـو الإيديولوجية (الرجعية) «إن الفئة السائدة التي تكون في أتم انسجام مع النظام القائم هي التي تعيّن ما ينبغي أن ينعت بأنه فكر طوباوي. أما الفئة الصاعدة التي تكون على خلاف مع الأمور القائمة فإنها هي التي تقوم بتحديد ما يوصف بكونه إيديولوجيا»[4]. ليست هناك إذن ميكانيزمات مختلفة تتحكم في فكر ما فتجعله يقوم بدور إيديولوجي وأخرى تجعله يقوم بدور طوباوي. والأهم من ذلك أن مفهوم الطوباوية لا يزودنا بوسيلة تحليل جديدة بقدر ما يوقعنا هو الآخر في نوع من النسبية.

الظاهر إذن أن استنجادنا بمفهوم آخر لم يقنا خطر النسبية. فإذا كان بإمكاننا أن نرد الأفكار والإيديولوجيات إلى أصولها الاجتماعية دون أن نستطيع إصدار

---

(١) الإيديولوجية والطوبائية، النص العربي، ص ٢٩٩.
(٢) المرجع نفسه: النص الفرنسي: ص ٦٨٩. العربي: ص ١٦٦.
(٣) المرجع نفسه: النص الفرنسي: ص ١٣٠. العربي: ص ٣٠٣.
(٤) المرجع نفسه: النص الفرنسي: ص ١٤٢.

حكم على هذه الإيديولوجية أو تلك فما الذي يمنعنا من الوقوع في عدمية مطلقة؟ المعروف أن جميع المفكرين الذين قالوا بفكر إيديولوجي منذ هيجل، قد حاولوا البحث عن «عنصر» يفلت من قهر الإيديولوجية. فإذا كان الفيلسوف ينجو من «مكر التاريخ» ويتمكن من المعرفة المطلقة فإن لوكاش يقبل وجود حقيقة شاملة تتمثل في أقصى وعي ممكن تبلغه الطبقة البروليتارية التي تسعى إلى محو الطبقات والقضاء عليها.

لقد رأينا أن مانهايم هو الآخر، لا يقبل الموقف النسبي بل إنه يذهب إلى إنشاء مفهوم آخر هو ما أطلق عليه الموقف الارتباطي. غير أن هذه الارتباطية لا تقنعه والحقيقة أنها ليست إلا نسبية مقنّعة. وهي لا تختلف عن الموقف النسبي كما يقول لوكاش «إلا بمقدار ما يختلف الشيطان الأصفر عن الشيطان الأخضر»[1].

للخروج من هذه النسبية المقنَّعة لا بد إذن من تركيب جدلي بين مختلف التطلعات. ولا يمكن لهذا التركيب أن يصدر إلا عن أولئك الذين تسمح لهم مكانتهم من أن يكونوا على قدم المساواة بين جميع التطلعات. «إن وجهة النظر التجريبية هذه، حساسة تتأثر بالطبيعة الديناميكية للمجتمع وبكلّيته لا يمكن أن تتطور بعمل طبقة تحتل موقعاً وسطاً وإنما بعمل فئة لاطبقية نسبياً غير موضوعة وضعاً ثابتاً وقوياً في النظام الاجتماعي (...) إن هذه الفئة اللاطبقية نسبياً والتي لم تلق مرساتها بعد هي التي يدعوها العالم الاجتماعي الألماني ألفريد فيبر فئة المثقفين غير المرتبطين اجتماعياً»[2]. ليست هذه الفئة إذن طبقة اجتماعية ولا يلزم بالتالي البحث عن أسس وحدتها بتحديد علاقاتها الانتاجية أو الاستهلاكية. ينبغي البحث هنا عن أسس غير اقتصادية ولا اجتماعية وإنما ثقافية تربوية، «فبالرغم من كون المثقفين مختلفين اختلافاً كبيراً، بحيث يصعب اعتبارهم طبقة واحدة، توجد رابطة اجتماعية توحِّد بين كل فئات المثقفين إلا وهي التربية التي تشد بعضهم إلى بعض بأسلوب مدهش يلفت الأنظار. يميل الإسهام المتزايد في تراث

---

(١) Lukacs: **La destruction de la raison.** cité in Gabel: **Idéologies,** op. cit. p. 285.

(٢) **الإيديولوجية والطوبائية،** النص العربي، ص ٢٥١.

تربوي مشترك إلى ردع الفروق الناتجة عن الولادة والمكانة الاجتماعية والمهنة والثروة، ويوحِّد الأفراد من المثقفين، وكل ذلك بفضل التربية التي حصلوا عليها»[1]. هذا التوجيه التربوي هو الذي يجعل أفراد هذه الفئة من المثقفين (تتحرر) من التحديدات الاجتماعية وتبتعد عن أصولها، هذا في حين «أن الشخص غير الموجه نحو (الكل) بواسطة التربية، والذي يسهم إسهاماً مباشراً في عملية الإنتاج الاجتماعية، يميل بكل بساطة إلى أن يمتص (وجهة النظر الشاملة عن العالم) لفئة اجتماعية معينة وأن يعمل تحت تأثير الظروف التي تفرضها عليه الوضعية الاجتماعية المباشرة»[2].

أثار مفهوم هذه الفئة من المثقفين الذين لا تشدُّهم روابط إلى الوضعية الاجتماعية اختلافات عديدة بين علماء الاجتماع. فغولدمان مثلاً يعتبر أن مجموعة المثقفين هذه تتكون من الأساتذة[3]. أما الأستاذ غورفيتش فكان يعتبر أن تلك النخبة هي نوع من الأفراد البوهيميين (التائهين الأحرار)[4] أما الأستاذ غابيل فهو يؤكد على هامشية هذه النخبة «أي قدرتها على تغيير برج مراقبتها وتمكنها من أن تضع نفسها محل الآخرين»[5] وهذا ما يؤكده مانهايم نفسه عندما يقول بأنه إن كانت هذه القدرة على ربط أنفسهم بالطبقات التي لم ينتموا إليها في الأصل ممكنة بالنسبة للمثقفين فذلك لأن باستطاعتهم أن يكيفوا أنفسهم مع أية وجهة نظر، ولأنهم وحدهم في موقع يؤهلهم لاختيار انتماءاتهم»[6].

لا تهمنا في كثير المواقع المهنية لهذه النخبة وإن كنا نستطيع أن نؤكد على الأقل أن مانهايم لا يعني بالضبط هيئة المدرِّسين كما يريد غولدمان أن يفسر

---

(١) المرجع نفسه: ص ٢٥٢.

(٢) المرجع نفسه: ص.ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٣) L. Goldman: **Sciences humaines et philosophie,** Paris. Ed. Gonthier 1966. p.52.

(٤) G. Gurvitch: «La sociologie de la connaissance», in **Traité de Sociologie** t.II- Paris. P.U.F. 1960. p.117.

(٥) J. Gabel: **Idéologies,** op. cit. p.297.

(٦) **الإيديولوجية والطوباوية**، ص.ص ٢٥٥ ـ٢٥٦.

ذلك. وكتاب **الإيديولوجية والطوباوية** صريح بهذا الصدد: «نحن لا نشير إلى أولئك الذين يحملون شهادات جامعية ويشغلون مراكز تربوية»[١] غير أن ما يهمنا هنا هو إمكانية وجود هذه الفئة التي تستطيع بفضل التربية التي تلقتها أن تفلت، لا من التحديدات الاجتماعية المشوِّهَة فحسب، بل من الأصول الاجتماعية المؤطرة كذلك. ها نحن إذن نخرج عن سياق سوسيولوجية المعرفة بعد أن خرجنا عن سياق النقد الإيديولوجي: فبعد أن أفرغنا المعرفة من كل عنصر تشويه وزيف وذلك باسم الموضوعية، ها نحن الآن نفرغها من كل ربط يشدها إلى الأُطر الاجتماعية ويربطها بفئات المجتمع. فبعد أن (طهّر) مانهايم مفهوم الإيديولوجية من كل روح انتقادية ها هو الآن (يطهره) أيضاً من طابعه الاجتماعي ـ التاريخي.

نستطيع إذن أن نوجز الخطوات النظرية الأساسية التي خطاها مانهايم في تحليله لمفهوم الإيديولوجية فيما يلي:

١ ـ ينطلق أولاً من التمييز بين مفهومين للإيديولوجية مفهوم جزئي وآخر كلي. فيعمل على القضاء على المفهوم الأول وذلك للإعلاء من شأن المفهوم الثاني.

٢ ـ عن طريق المفهوم الثاني يتخلص مانهايم من نظرية النقد الإيديولوجي ليرسي أسس سوسيولوجيا المعرفة.

٣ ـ يسعى عن طريق هذه السوسيولوجيا على حد قوله «إلى الوصول إلى نموذج جديد للموضوعية في العلوم الاجتماعية، ليس بإبعاد وحذف وفصل القيم من الحقائق وإنما بأخذها بنظر الاعتبار والوعي بها وإدراكها»[١]،غير أنه يسند هذه الموضوعية في الأخير إلى نخبة خارجة عن التاريخ والمجتمع.

* * *

وبعد، فإن كنا لا نذهب مع الأستاذ غابيل إلى القول بأهمية مانهايم

---

(٦) المرجع نفسه، ص ٣٨٣.

(١) المرجع نفسه، ص ٦٠.

كمساهم في نظرية النقد الإيديولوجي فهل يعني ذلك أننا ننفي عنه كل فعالية في تطوير مفهوم الإيديولوجيا؟

الواقع أننا لا يمكن إلا أن نثبّت فعالية مؤلف **الإيديولوجية والطوباوية**. إلا أن تلك الفعالية ليست في نظرنا إيجابية بقدر ما هي سلبية.

وبإمكاننا أن نوجز علامات تلك السلبية في نقاط ثلاث:

أ ـ عدم استفادة مانهايم من التراث الألماني في بناء نظرية النقد الإيديولوجي، ومحاولته اعتناق السوسيولوجيا الفرنسية، تلك السوسيولوجيا التي لم تعرف الفكر الجدلي ولا مفهوم الإيديولوجية. ولعل هذا هو ما يبرر ورود اسم كونت والوضعية مراراً في الكتاب. بل إن الأستاذ غابيل يذهب أبعد من ذلك فيقرن رأي مانهايم حول صدق القضايا برأي أحد مؤسسي الوضعية الجديدة وهو م. شليك (راجع **إيديولوجيات** ،ص ٢٨٤). هذا الارتباط بالسوسيولوجيا الفرنسية في روحها الوضعية هو ما يبرر محاولة القضاء على مفهوم الطبقة الاجتماعية وتفتيته؛ يقول مانهايم «لا نعني بتلك الفئات الاجتماعية مجرد الطبقات(. . .) بل تشمل أيضاً الأجيال وفئات المكانة الاجتماعية والطوائف والفئات الحرفية والمدارس وغيرها. فإذا لم نضع نصب أعيننا التجمعات الاجتماعية المختلفة اختلافاً شديداً من هذا النوع والاختلافات المطابقة في المفاهيم والمقولات ونماذج الفكر، أي، إذا لم تكن مشكلة العلاقة بين البناء العلوي والسفلي قد أعيد صوغها وتكوينها يصبح من المستحيل البرهنة على التطابق بين نماذج المعرفة والتطلعات التي ظهرت في مسيرة التاريخ»[1]. صحيح أن مانهايم لا يساير الدوركهايمية في القول بمجتمع يشكل وحدة متناسقة إلا أنه يجد وحدة المجتمع وانسجامه في تلك النخبة المثقفة التي توحدها التربية.

ب ـ عودة إلى النزعة التاريخية في صورتها الهيجلية. يقول ر. آرون: «إن القول بالتطلع لا ينتج عند مانهايم عن تأثر مباشر بالماركسية بل عن اعتناق للنزعة التاريخية الألمانية في أحد أشكالها. فالنزعة التاريخية التي ظهرت في فترة ما

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠٥.

بعد الحرب قد تجلت في خاصيتين نجدهما عند مانهايم: القول، من جهة، بنسبية المعرفة التاريخية ثم الإيمان بالفكرة الهيجلية من جهة أخرى»[١].

جـ - نتساءل أخيراً: ما الذي يسمح لهذه النخبة المثقفة بأن تتحرر من التحديدات الطبقية كي تكون معارفها صادقة أتم الصدق مطلقة بعيدة عن الظروف التي تنشأ في حضنها؟ فهذه النخبة، قبل أن تكون مثقفة هي مجموعة من أفراد ينتمون إلى فئات اجتماعية معينة وبالتالي فهم يتحددون تاريخياً[٢]. يقول الأستاذ غابيل: «ليس من شك في أن مانهايم قد صاغ نظريته حول الانتلجنسيا وهو يفكر في تلك الفئة من المثقفين التي كانت في بودابست والتي كان هو منحدراً عنها»[٣].

---

(١) R. Aron: **La Sociologie allemande contemporaine**- op. cit. p. 68.

(٢) Cf. Goldmann: op. cit. p. 52.

(٣) J. Gabel: op. cit. pp. 269- 70.

٥

سوسيولوجيا الآداب عند لوسيان غولدمان

سجل أ. ميمي حوالي ١٩٦٠ تخلف سوسيولوجيا الآداب حيث كتب «أن هذا الفرع من السوسيولوجيا ما زال لم يؤسس بعد»[١]. صحيح أن كتابات كتلك التي قامت بها مدام دو ستايل أو تين أو إشارات بعض علماء الاجتماع كدوركهايم و موس لعلاقة الأعمال الأدبية بالواقع الاجتماعي يمكن أن تعتبر ممهدات لهذا الفرع من علم الاجتماع، إلا أن قيام سوسيولوجيا حقيقية للآداب لا يتعدى الأربعين سنة.

فربما كان في استطاعتنا أن نقول دون كبير مبالغة، إن الحديث عن سوسيولوجيا الآداب عند غولدمان معناه الحديث عن نشأة هذا الفرع من علم الاجتماع، لكن هذا لا يعني قط إهمال تلك الإرهاصات التي كانت تبشر بميلاد هذه السوسيولوجيا، فغولدمان نفسه يرجعنا في كثير من الأحيان إلى الأعمال التي قامت بها جماعة فرانكفورت ملتفّة حول لوكاش، فهو يسجل إن فضل لوكاش على هذا الفرع من علم الاجتماع لا يمكن أن يُنكر، إذ أنه هو الذي ربط هذه السوسيولوجيا بعلم الجمال في أشكاله المختلفة سواء عند كنط أو هيجل أو ماركس. كما أن غولدمان يورد بعض الرواد أمثال بينيشو في كتابه أخلاق القرن

(١) In: **Traité de sociologie** T II, Paris, P.U.F. 1960, p. 299.

الكبير (١٩٤٨) حيث يحاول هذا المؤلف أن يربط أعمال كورني وراسين وموليير بمختلف الطبقات الاجتماعية للمجتمع الفرنسي خلال القرن السابع عشر، وأمثال هاوسر في كتابه التاريخ الاجتماعي للفن والآداب (١٩٥٣). وبالرغم من هذا فإنه يتعذر علينا أن نتحدث، بصدد هؤلاء، عن إرساء فعلي لسوسيولوجيا الآداب وعن طريقة جديدة لنقد الإنتاج الأدبي وتأويله بل وتفسيره كذلك.

والواقع أن الطابع المثالي الذي ساد الفكر الغربي خلال قرون ليست بالقصيرة، كان يحول دون ربط الأعمال الثقافية بصفة عامة، والإنتاج الأدبي على الخصوص، بالواقع المادي الذي يترعرع فيه والظروف الاجتماعية التي ينمو في حضنها. إن العمل الأدبي، بما هو عمل فني، كان يبدو، بالدرجة الأولى، مجالاً لإبداع الخيال أكثر منه انعكاساً للواقع.

ثم إن أصحاب النقد الأدبي، تعودوا أن ينظروا إلى العمل الأدبي من حيث هو إنتاج لفرد بعينه، فلم يكن يسيراً على سوسيولوجيا الآداب أن تفرض نظرة تخالف باقي أنواع النقد الأدبي، وأن تنطلق من كون الإبداع الفني بصفة عامة، والأدبي على الخصوص تعبيراً عن وعي جمعي، وعي لا يتميز المبدع إلا من حيث أن مساهمته فيه تكون أقوى من مساهمات الآخرين. فها هنا ينظر إلى العمل الأدبي من حيث هو إنتاج للمجتمع بقدر ما هو إنتاج فردي. ويكون السؤال حينئذ عن الروابط التي توجد بين محتوى العمل الأدبي ومحتوى الوعي الجمعي، أو على الأقل، عن العلاقة التي تربط بين ذلك العمل وبين البنية الذهنية لعصر أو جماعة.

وقبل أن نستعرض رأي غولدمان بصدد طبيعة تلك العلاقة علينا أن نشير إلى بعض الأبحاث التي تدّعي، هي الأخرى، أنها تدرس الأعمال الأدبية دراسة سوسيولوجية. فمن المعلوم أن هناك مجموعة من الأبحاث تهتم بنشر الأعمال الأدبية وكيفية توزيعها ومدى استهلاكها وإقبال الجمهور عليها. تلك هي الأبحاث التي يقوم بها الأستاذ ر. إيسكاربت في فرنسا مثلاً. ولسنا في حاجة إلى أن نلح على أن العمل الأدبي بما هو كذلك، يظل في مثل هذه الأبحاث عملاً هامشياً وأن الدراسة لا تنصبّ هنا على الإنتاج الأدبي بقدر ما تهتم بالعلاقة التي

تربط الكتب بالأسواق والمستهلكين.

غير أن هناك تياراً آخر لا يبدو أنه يهمل العمل الأدبي وأنه بالتالي، كان سباقاً لإرساء قواعد سوسيولوجية صحيحة للآداب. ذلك هو التيار الذي يمتد من مدام دوستايل إلى تين و مهرنغ. يحاول هؤلاء أن يبحثوا عن العلاقة التي تربط (محتوى) الوعي الجمعي للمجتمع في كلّيته أو لبعض الفئات الاجتماعية المعينة، بمحتوى الأعمال الأدبية. يعتبر غولدمان أن مثل هذه الأبحاث، تظل، هي الأخرى محدودة الأهمية كما تبقى عاجزة عن فهم طبيعة الأعمال الأدبية. ذلك أن العمل الأدبي إن كان لا يعمل إلا على عكس محتوى الوعي الجمعي فهو لن يتوفر على أية قيمة جمالية.

ضد كل سوسيولوجية للآداب تجعل من الإبداع الأدبي ظاهرة اقتصادية أو انعكاساً لوعي جمعي-حقيقي، تقوم السوسيولوجية التي أرسى قواعدها لوكاش وحاول غولدمان أن يعطيها صياغتها النظرية وتطبيقاتها العملية. وسنحاول فيما يلي أن نعرض لأهم المفاهيم الأساسية لهذه السوسيولوجية البنيوية التكوينية وللمواقف التي تميزها عن كل سوسيولوجية ميكانيكية. وسنجمل تلك المفاهيم في خمس نقاط أساسية:

١ ـ من انعكاس المحتوى إلى التناظر البنيوي: مفهوم البنية الدالة.

٢ ـ مفهوم «النظرة إلى العالم» وأهميته المنهجية.

٣ ـ انتقاد التفسيرات السيكولوجية.

٤ ـ الوعي والواقع الاجتماعي.

٥ ـ مفهوم الوعي الممكن.

١ ـ من انعكاس المحتوى إلى التناظر البنيوي: مفهوم البنية الدالة:

يقول غولدمان: «إن المفهوم البنيوي التكويني الذي يعتبر لوكاش مبدعه بلا منازع، يقتضي تحولاً جذرياً للمناهج التي اتبعت في سوسيولوجيا الآداب. فجميع الأعمال السابقة ـ ومعظم الأعمال الجامعية التي عرفت الوجود ـ كانت وما

تزال تنصب على محتوى الأعمال الأدبية وعلى العلاقة التي تربط هذا المحتوى بمضمون الوعي الجمعي، وأقصد طرق تفكير الناس وسلوكهم في الحياة اليومية. فمثل هذا النوع من الدراسات، من شأنه أن يفتت وحده العمل إذا ما هو قصر اهتمامه على ما ليس في العمل الأدبي إلا تكراراً للواقع الاختياري للحياة اليومية»[١]. فالعلاقة التي تربط «الفكر الجمعي بإبداعات الأفراد، سواء أكانت أدبية أو فلسفية أو لاهوتية، لا تقوم في تطابق بين المحتويات والمضامين، بل في انسجام وتناسق بين البنيات وذلك الانسجام يمكن أن يجد تعبيره عن طريق مضامين خيالية تخالف أشد الخلاف المحتوى الواقعي الحقيقي للوعي الجمعي»[٢].

إن أهمية علم الجمال الجدلي تكمن في أنه توجه باهتمامه منذ البداية إلى هذه البنية المعبرة وإلى الوحدة التي توجد بين العمل الأدبي ودلالته. فمع ظهور كتاب **التاريخ والوعي الطبقي** لم يعد ينظر إلى العمل الأدبي كانعكاس لوعي جمعي، ولم تعد العلاقة الأساسية توجد في مستوى المضامين بل أصبح يبحث عنها في مستوى التوافق البنيوي. فأكثر الأعمال تبايناً واختلافاً يمكن أن يتوفر على بنية واحدة توافق النزعات التي تعاصر الوعي الجمعي لهذه الطبقة أو تلك، أو لهذا المجموع أو ذاك. «فالفرضية الأساسية للبنيوية التكوينية تقتضي أن كل ظاهرة تدخل تحت عدد من البنيات ذات مستويات مختلفة. ولكي أستخدم عبارة أفضّلها، إن كل ظاهرة تدخل في كليات متناسقة وهي تتخذ داخل كل من هذه البنيات دلالة خاصة(. . .).

إن كل عمل ثقافي هو في الوقت ذاته ظاهرة فردية واجتماعية، وهو يدخل في بنيتين تتكونان من شخص المبدع ومن الجماعة التي نشأت في حضنها المقولات الذهنية التي تحدد ذلك الشخص»[٣].

---

(١) L. Goldmann: «La sociologie de la littérature», in: **Revueinternationale des sciences sociales.** UNESCO, Vol. 19, N° 4, 1967.

(٢) **Pour une sociologie du roman**.. Idées, Paris, Gallimard. p. 41.

(٣) **Marxisme et sciences humaines**,Idées, Paris. Gallimard, 1970, p.26.

يشكل مفهوم البنية الدالة هذا إحدى الركائز الأساسية التي تقـوم عليها سوسيولوجية الآداب عند غولدمان. ذلك أن هذا المـفهوم يلعب في الوقت ذاته دوراً نظرياً ودوراً معيارياً «من حيث هو من جهة الآداة الأساسية التي تمكننا من فهم طبيعة الأعمال الإبداعية ودلالتها، ومن جهة أخرى فهو المعيار الذي يسمح لنا بأن نحكم على قيمتها الفلسفية أو الأدبية أو الجمالية. فالعمل الإبداعي يكون ذا صلاحية فلسفية أو أدبية أو جمالية بمقدار ما يعبرٍ عن رؤية منسجمة عن العالم إما على مستوى المفاهيم أو عـلى مستوى الصـور الكلاميـة أو الحسية. وإننـا سنتمكن من فهم تلك الأعمال وتفسيرها تفسيراً موضوعياً بمقدار ما نستطيع أن نبرز الرؤية التي تعبر هي عنها»[1]. ذلك أن الفنان لا ينسج الواقع ولا يعلم الحقائق «إنه يخلق كائنات وأشياء تشكل فيها بينها عالماً موحداً. وبالطبع فإن هذا العالم يجب أن يتمتع بنوع من الانسجام والمنطق الداخلي»[2].

لقد أظهر لوكاش منذ سنة ١٩٢٣ أن العمل الفني يشكل عالماً خيالياً موحداً وأن كل دراسة تحاول أن تهتم بجانب معين منه دون اعتباره في وحدته وكلّيته، تظل بعيدة عن مجال الدراسات الجمالية الحقيقية. فلكي يفهم الباحث العمل الذي ينوي دراسته «عليه أولاً أن يكشف عن بنية في إمكانها أن تدل على النص في كلّيته وذلك باتباع قاعدة أساسية وهي أن الباحث مرغم على أن يأخذ بعين الاعتبار النص بكامله وألا يضيف إليه أي شيء من عنديته»[3]. فالانسجـام الداخلي الذي يربط بين أجزاء العمل الأدبي يجعلنا عاجزين عن فهم أي جزء ما لم نربطه بالأجزاء الأخرى وما لم نعتبره انطلاقاً من بنية الكل. «فالأعمال الفلسفية والأدبية والفنية التي تستحق هذا الإسم تتميز بوجود انسجام داخلي بين أجزائها وبمجموعة من العلاقات الضرورية التي تربط مختلف العناصر المكونة لها أو تربط مضمون تلك الأعمال بشكلها. وهذا ما يجعل من المستحيل قيام دراسات قيمة لبعض عناصر العمل الأدبي خارجاً عن المجموع الذي تشكل هي جزءاً منـه

---

(١) **Recherhces dialectiques.** Paris, Gallimard, 1959. p.109.

(٢) Ibid. p. 55.

(٣) «La sociologie de la littérature», op. cit.

والذي يحدد هو وحده طبيعتها ودلالتها الموضوعية»[1].

٢ ـ مفهوم «النظرة إلى العالم» وقيمته المنهجية:

يقول غولدمان: «إن البنية الداخلية للأعمال الفلسفية أو الأدبية أو الفنية العظمى صادرة عن كون هذه الأعمال تعبّر، في مستوى يتمتع بانسجام كبير، عن مواقف كلّية يتخذها الإنسان أمام المشاكل الأساسية التي تطرحها العلاقات فيما بين البشر والعلاقات بين هؤلاء وبين الطبيعة»[2]. فالفلسفة والفن كما قال لوكاش في كتاب صدر سنة ١٩١٠ «يكوّنان إشكالاً»[3] أي تعابير عن بعض النظرات إلى العالم. فـ«ليست مؤلفات أي مفكر إلا تعبيراً عن نظرة موحدة وكلية إلى العالم، وإننا لا نكون قد فهمنا تلك المؤلفات حق الفهم ما لم نتمكن من إدراك بنية المجموع وفهم كل مؤلَّف باعتباره جزءاً من كل»[4].

يشكل مفهوم «النظرة إلى العالم» عند البنيوية التكوينية أداة منهجية تعادل في أهميتها مفهوم البنية الدالة. فبالنسبة لهذه البنيوية «إن العنصر الأساسي في دراسة الإبداع الأدبي يتجلى في كون الآداب والفلسفة، هي، في مستويات مختلفة، تعبيرات عن نظرة إلى العالم»[5]. والنظرة إلى العالم هي تلك الرؤية الموحدة والمتناسقة حول علاقات الإنسان بالبشر وبالعالم. إلا أن هذه الرؤية لا تعطى في المستوى الاختباري ولا تطفو على السطح بل إنها من وضع العالم الاجتماعي. إنها إذن أداة منهجية وليست معطى من معطيات التجربة. ثم إن النظرات إلى العالم لا ترجع إلى أفراد معينين وإنما هي تتوقف في ظهورها وأشكالها على ظروف تتجاوز الأفراد وتمتد في التاريخ والمجتمع. فهي «ليست وقائع فردية بل إنها ظواهر اجتماعية. إنها رؤية إلى العالم منسجمة متناسقة. هذا في حين أن فكر الأفراد قلما يكون كذلك»[6] ذلك ما يجعل النظرات إلى العالم متوقفة في ظهورها

(١) **Recherches.**, op. cit. p. 107.
(٢) Ibid. p. 108.
(٣) Ibid. p. 33.
(٤) Ibidem.
(٥) Ibid. p. 46.
(٦) Ibidem.

وتحولها على الظروف الاجتماعية.«فالنظرات الجديدة إلى العـالم لا تظهـر بصفة مباغتة بفعل حدس عبقري من العباقرة(. . .) فالأمر يستلزم عدداً كبيـراً من الجهود الموحدة في الاتجاه نفسه والتي غالباً ما تمتد عبر أجيال عديـدة. وبعبارة موجزة فمن الضروري أن يتوفر تيار اجتماعي»[1].

يصوغ عالم الاجتماع نماذج معيّنة يفسر عن طريقها الأعمال الفكرية والأدبية. فهذه النماذج إذن لا تعطى في التجربة، لكن هذا لا يعني أن الدارس للأعمال الأدبية يضع النماذج التي يحلو له وضعها دون مراعاة المعطيات التاريخية. فإن لم تكن النـظرات من معطيـات التجربـة فهي ليست مع ذلـك من صنـع عـالم الاجتماع. إنها وليدة تيار اجتماعي «وإن حضور هذه النظرة إلى العالم أو تلك في فترات بعينها من التاريخ يكون نتيجة للوضع العياني الذي توجد عليه مختلف المجموعات البشرية خلال التاريخ»[2]. لذا كان عدد النظرات محصوراً محدوداً، فهناك «عدد محدود من النظرات النموذجية إلى العالم: هناك العقلانية والتجريبية والحلولية والصوفية الحدسية والفردانية الإرادية والرؤية المأساوية والموقف الجدلي سواء أكان مثالياً أو مادياً الخ»[3].

ها هنا أيضاً تبدو مساهمة لوكاش كبيرة الأهمية فهو «قد زاد النماذج الفلسفية والأدبية غنى وثراء وذلك:

ـ لكونه كشف عن «نماذج» لم تكن ظاهرة جلية فيها قبل كالرؤية المأساوية، للعالم، رؤية «المحاولات الأدبية»، رؤية الرواية. وهكذا فقد زودنا بوسائل ثمينة لفـهم مفكرين أمثال مونتيني وكنط وباسكال.

ـ ولكونه حلل عناصر لم تكن ملاحظة فيها قبل أتم الملاحظة في النظرات إلى العالم التي كانت معروفة حتى ذلك الوقت كما هو الشأن مثلاً عندما بيّن الروابط التي توجد بين النقاط الأساسية في العقلانية والتجريبيـة اللتين كـانتا تـظهران متقابلتين أتم المقابلة.

(١) Ibid. p. 31.

(٢) Ibid. p. 108.

(٣) Ibid. p. 41.

ـ ثم أخيراً لكونه بيّن أن مشكل التواصل وعلاقات الإنسان مع الآخرين يشكل النقطة الأساسية التي تصدر عنها باقي العناصر المكونة لمعظم النظرات «النموذجية» إلى العالم»(١).

وفيما يتعلق بالأعمال الأدبية بصفة خاصة تتجلى أهمية لوكاش في أنه وضع نموذجاً للرواية. «فانطلاقاً من العلاقة التي تربط البطل بالعالم، يميز لوكاش بين ثلاثة نماذج صورية للرواية الغربية خلال القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى النموذج الرابع الذي كان يشكل آنئذ تحولاً للنوع الروائي نحو أشكال جديدة كانت تقتضي تحليلاً من نوع آخر. هذه الإمكانية الرابعة كانت تنحو نحو الشكل الملحمي. أما فيما يتعلق بالنماذج الثلاثة للرواية والتي ينصب عليها تحليل لوكاش فهي:

أ ـ رواية «المثل الأعلى المجرد» التي تتميز بفعالية البطل وبوعيه الضيق أمام تعقيد العالم (تمثل هذا النموذج روايات **دون كيشوت** لسرفانتس، و**الأحمر والأسود** لستاندال.

ب ـ الرواية السيكولوجية الموجهة نحو التحليل الداخلي والتي تتميز بسلبية البطل ووعيه اليقظ الذي يتجاوز في اتساعه ما يحمله له عالم الأعراف والعادات (تمثله رواية **التربية العاطفية** لفلوبير).

جـ ـ وأخيراً الرواية التربوية التي تنتهي بأن تفرض على نفسها حدوداً والتي لا تخلد إلى تقبل عالم الأعراف والعادات والتخلي عن سلم القيم بالرغم من كونها تمتنع عن البحث الإشكالي (يمثل هذا النوع غوتة في **ڤيلهلم مايستر**)»(٢).

ليس وضع النماذج غاية في حد ذاته مثلما أن الربط بين العناصر الداخلية للعمل الأدبي ليس إلا وسيلة لربط أعمق، فبعد أن يحاول عالم الاجتماع أن يفهم «العمل في ذاته ودلالته الخاصة بعد أن يحكم عليه في مستواه الجمالي بما هو عالم مشخص من الكائنات والأشياء التي أبدعها الكاتب الذي يحدثنا من خلال ذلك

(١) Ibid. p.p. 41- 2.

(٢) **Pour une sociologie de roman.** op. cit. pp. 24- 25- 6.

العمل[1] وبعد أن يصوغ نماذج النظرات إلى العالم، يبقى عليه أن يفهم هذا العمل ويفسره.

وقد قلنا إن سوسيولوجيا الآداب تعتبر المبدع الحقيقي هو المجتمع ولا تكتفي بالوقوف عند أفراد معينين، كما قلنا إنها تعارض بذلك كثيراً من أنواع النقد الأدبي أو التاريخ الأدبي التقليدي. لكن هذا لا يعني مطلقاً أن الإبداعات الأدبية لا تتأثر بحياة مبدعيها ومزاجهم الشخصي. ونحن نعلم أن تراثاً هاماً من النقد الأدبي قد ظل لمدة طويلة مقتصراً، في دراسته للأعمال الأدبية، على التفسيرات السيكولوجية وعلى إرجاع الإبداعات لعوامل فردية شخصية. والظاهر أن لا محيد لنا عن مثل تلك التفسيرات إن نحن أردنا فهم تلك الأعمال. ذلك هو السؤال الذي يطرحه غولدمان على نفسه والذي سنحاول الإجابة عنه في هذا القسم الثالث.

٣ ـ انتقاد التفسيرات السيكولوجية:

«يمكن أن يطرح علينا السؤال: لماذا نربط العمل الأدبي بالدرجة الأولى بالجماعة ولا نرجعه إلى الفرد الذي أبدعه، خصوصاً وأنه إذا كانت الرواية الجدلية لا تنكر أهمية الفرد فإن المواقف العقلانية والتجريبية والفينومينولوجية لا تفني هي الأخرى واقع الوسط الاجتماعي شريطة أن نرى فيه مجرد إشراط خارجي؟»[2]. يجيب غولدمان عن هذا السؤال بشكل حاسم: «إن نحن اعتبرنا أن الفرد هو الذات المبدعة، فإن أهم جزء من العمل المدروس يظل عرضياً»[3]، «فيمكننا مثلاً أن نربط مسرح كلايست بوضعه الأسروي وعلاقاته مع والده وأخته، كما يمكننا أن نربطه بالصراع الذي كان دائراً في ألمانيا وقتئذٍ بين الإيديولوجية القائلة بالحرية وتلك المنادية بالسلطة. وإذا ما أبعدنا كل اعتبار حول الصلاحية الفعلية لهذا التحليل أو ذاك فإنه يظهر لنا جلياً من الناحية المنهجية أن التحليل الأول ليس في

---

(١) **Recherches.** op. cit. p. 48.

(٢) **Pour une sociologie du roman,** op. cit. p.340.

(٣) Ibidem.

إمكانه أن يبرز بوضوح إلا الدلالة الشخصية والفردية للإبداع الفني بالنسبة للفرد (كلايست)، وإنها دلالة لا تخلو من أهمية في حد ذاتها بالنسبة لعالم النفس الذي يريد أن يعرف هذا الشخص. ولكنها لا تختلف كثيراً من وجهة النظر هذه عن كثير من الوقائع التي شهدتها حياة كلايست والتي لا تتمتع بأية قيمة جمالية. أما التحليل الثاني فإنه يهتم بالدرجة الأولى ومن الناحية المنهجية، بالقيمة العامة، أي القيمة الجمالية التاريخية والمجتمعية للعمل الفني»[١].

ذلك أن التفسيرات السيكولوجية التي تريد أن تفهم العمل الأدبي بإرجاعه إلى الظروف الشخصية لحياة مبدعه، تظل تفسيرات لحياة الفنان لا للعمل في حد ذاته. إنها لا تفيد سوسيولوجياً الآداب وإنما تفيد معرفة الأشخاص. هذا إن نحن سلمنا بإمكان قيام تلك التفسيرات، فما بالك لو كان قيامها ذاته متعذراً صعب المنال. لذا فهناك «اعتراضات كثيرة تقوم ضد التفسيرات السيكولوجية: أولها وأقلها أهمية يرجع إلى ضعف معلوماتنا عن الحياة النفسية للكاتب(. . .) ثم إن هذه التفسيرات لم تنجح قط في تفسير جزء هام من النص الأدبي بل إنها غالباً ما تقتصر على بعض العناصر الجزئية أو بعض السمات المغرقة في العمومية. وأخيراً هناك اعتراض ربما كان أكثرها أهمية(. . .) وهو أن تلك التفسيرات، إذا ما هي استطاعت أن تفسر بعض المظاهر والميزات التي تميز العمل الأدبي فغالباً ما يكون الأمر متعلقاً بمظاهر وسمات بعيدة عن الأدب»[٢] أضف إلى ذلك أن التفسير السيكولوجي بطبيعته تفسير صعب يقتضي الحضور الشخصي للشخص الذي تريد فهم حياته وأعماله. فـ«البنية السيكولوجية هي من التعقيد بحيث لا يمكننا تحليلها على ضوء هذه المجموعة من الشهادات أو تلك. وهي مجموعة تتعلق بفرد فارق الحياة أو بكاتب ليست لنا معرفة مباشرة به»[٣].

لكل تلك الأسباب تؤكد سوسيولوجية الآداب أهميتها على حساب التحليلات التي تقف عند الأفراد وحياتهم الشخصية «فالتاريخ الشخصي

---

(١) **Marxisme et sciences humaines.** op. cit. pp. 26- 7.

(٢) «La sociologie de la littérature», op. cit.

(٣) **Pour une sociologie du roman.** op. cit. p. 341.

للكاتب لا يعد عنصراً أساسياً في تفسير العمل الأدبي، وإن معرفة فكر الكاتب ومقاصده وأهدافه ليست عنصراً أساسياً لفهم ذلك العمل»[1]. لا يعني هذا أن معرفة (ترجمة) الكاتب عديمة النفع خالية من كل فائدة، فقد «يكون لرسم الحياة الشخصية للمؤلِّف أهمية كبرى وإن من واجب تاريخ الأدب أن يوليها أكبر العناية كي يستقي في كل حالة خاصة، المعلومات والتفسيرات التي يمكنها أن تزوده بها. ولكن لا ينبغي عليه أن ينسى أبداً أنه عندما يتعلق الأمر بتحليل أعمق، لا تكون الحياة الشخصية إلا عاملاً جزئياً وثانوياً»[2]. ذلك أن العلاقة بين العمل الأدبي وحياة الأديب لا تكون قط علاقة ضرورية. فلو أن أدباء كراسين أو موليير قد تلقوا تربية مغايرة وعاشوا في وسط مخالف لأعطوا للمشاكل الفردية التي واجهتهم حلولاً أخرى ولألفوا كتباً مغايرة لما ألَّفوه. ولكن العلاقة التي تربط مسرح راسين باليانسينيين ونبلاء الثوب والتي تشد هزليات موليير إلى نبلاء القصر علاقة ضرورية، وهي التي تمكننا من تفسير العمل الأدبي وفهمه ومن التحليل الجمالي لنصوصهم الأدبية.

علينا إذن أن نخرج عن المحددات الفردية الشخصية للعمل الأدبي وأن نحاول فهمه وتفسيره بإدراك العلاقة التي تربطه لا بحياة مبدعه بل بتلك النظرات إلى العالم التي أثبتناها والتي توافق، كما سنرى، فئات اجتماعية معينة.

ولكن إذا كانت التفسيرات السيكولوجية (العادية) عاجزة عن أن توضح لنا الإبداعات الأدبية، لماذا لا نلجأ إلى تقنيات التحليل النفسي. صحيح أن التفسيرات السيكولوجية (العادية) تقف عند (الأحوال الشعورية للكاتب)، والمعروف أن «الشعور لا يشكل إلا عنصراً جزئياً من السلوك البشري وأنه غالباً ما يشمل محتوى لا يطابق الطبيعة الموضوعية لذلك السلوك»[3] فلماذا لا نلجأ إذن إلى كشف غياهب اللاشعور وإخضاع العمل لتحليل نفسي؟

يعترف غولدمان أن «السوسيولوجية التكوينية تلتقي مع التحليل النفسي في

---

(١) Ibid. p. 50.

(٢) **Recherches**.. op. cit. pp. 47- 8.

(٣) «La sociologie de la littérature», op. cit.

نقاط ثلاث على الأقل:

أ ـ القول بأن كل سلوك إنساني هو جزء من بنية دالة واحدة على الأقل.

ب ـ لفهم هذا السلوك يجب إدخاله في تلك البنية التي ينبغي على الباحث أن يكشف عنها.

جـ ـ القول بأن تلك البنية لا تُفهم فهماً حقيقياً إلا إذا أدركناها في تكونها الفردي أو التاريخي حسب الأحوال.

وخلاصة القول أن التحليل النفسي، مثله مثل السوسيولوجية التي ندعو إليها، هو بنيوية تكوينية»[1].

لا داعي أن نلح هنا على أن الممارسة الحقيقية لعملية التحليل تقتضي الحضور الفعلي للمحلِّل أمام المحلَّل، وبالتالي فهي تتعارض مع وجود فواصل زمانية أو مكانية بين الدارس والمدروس. لكن الأهم من ذلك هو أن التحليل النفسي، مثله مثل أي تفسير سيكولوجي، يحاول أن يرجع كل سلوك إنساني إلى ذات فردية. هذا في حين أن سوسيولوجية الآداب تحاول أن تبحث عن الأبعاد الاجتماعية التي تحدد العمل الأدبي؛ ثم إن تفسيرات التحليل النفسي لا تمكننا إلا من فهم جزء ضئيل من النص الأدبي وليس في إمكانها أن تميّز عَمَلٍ عبقريٍّ عن هذيان مختل معتوه.

لا معدى إذن عن الخروج من كل تفسير نفساني حتى وإن ادعى اعتماد التحليل النفسي وربما تعلق الأمر بالخروج من كل تفسير فرداني يقف عند اعتبار الأعمال الأدبية من حيث هي إنتاجات أفراد «فكون راسين مثلاً قد ألف مجموعة من المسرحيات شيء كانت له دلالته بالنسبة للشخص (راسين) وتتجلى تلك الدلالة إن نحن رجعنا إلى شبابه الذي قضاه في بور رويال، وإلى علاقاته التي أنشأها فيها بعد مع أصحاب المسرح ومع القصر وكذا في العلاقات التي أقامها مع اليانسينيين ، وإلى عنصر آخر من حياته. لكن وجود الرؤية المأساوية قد كان

---

(١) Ibidem.

من المعطيات التي انطلق منها راسين»[1]. علينا إذن أن نخرج من حياة راسين لفهم أعماله كما علينا أن نربط الأعمال الأدبية بالنظرات إلى العالم التي أثبتناها والتي توافق كما سنرى، طبقات اجتماعية معينة. فالبنيات الذهنية تظل غامضة غير مفهومة إن لم نربطها بالظروف الاجتماعية التي تنشأ في حضنها.

٤ ـ الوعي والواقع الاجتماعي:

«بعد أن يثبت الباحث، مثلاً، نماذج العقلانية والرؤية المأساوية والرومانسية الحدسية، وبعد أن يدرس بطريقة باطنية فكر ديكارت وباسكال وكنط وشلينغ، عليه أن يتساءل عن الشروط الاجتماعية التي سمحت بازدهار تيار عقلاني في فرنسا (ديكارت ـ كورنـي) وبظهور نظرة مأساوية للعالم (باسكال ـ راسين) خلال القرن السابع عشر، أو بنمو رؤية مأساوية في ألمانيا فيما بين سنوات ١٧٨٠ ـ ١٨٠٥ (كنط، شيلر وهولدرين)»[2].

ليس المنهج الباطني بكاف وحده لدراسة النص الأدبي. نعم، إن الوقوف عند النص في حد ذاته والدراسة المحايثة له أمر ضروري وخطوط أولى لا بد منها، ولكنها لا تغنينا عن البحث عن الشروط الاجتماعية التي ينمو العمل في حضنها. فـ «إذا لم يكن في إمكاننا أن نفسر فكراً بالرجوع إلى أسسه الاجتماعية والاقتصادية قبل أن نعرفه في كلّيته وفي بنيته الخاصة، فلا يقل عن ذلك صحة، أن البحث عن هذه الأسس الاجتماعية الاقتصادية يسمح لنا بدوره بأن نتبين تبيناً أفضل ونفهم أحسن الفهم مضمون الفكـر المدروس»[3]. ولكن البحث عن تلك الشروط الاجتماعية لا يعني الرجوع إلى تفسيرات ميكانيكية تعتبر الفكـر صدى منفعلاً يعكس الواقع، فإن «أشنع الأخطاء، وأكثرها ذيوعاً بالـرغم من ذلك، هو ذلك الذي يخلط بين المادية الجدلية ونظريات تين، والذي يريد أن يفسر عمل المفكر برسم حياته الشخصية والوسط الاجتماعي الذي عاش فيه.

ليس في وسعنا أن نتصور فكرة أبعد من هذه عن المادية الجدلية. ولسنا في

---

(١) Ibidem.

(٢) **Recherches** ··· op. cit. p. 42.

(٣) Ibidem.

حاجة إلى أن نتصور الفكر الفلسفي أو الإبداع الأدبي ككيانين ميتافيزيقيين مفصولين عن باقي مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية. ومع ذلك، يظل واضحاً أن حرية الكاتب والمفكر تلعب دوراً أساسياً، وأن علاقاته بالحياة الاجتماعية علاقات تتخللها كثير من الوسائط ويطبعها التعقيد، وأن المنطق الداخلي لعمل المفكر أو الأديب يتمتع باستقلال ذاتي لم ترد نزعة سوسيولوجية مجردة أو ميكانيكية أن تعترف بوجوده»[1]. ولكن إن كان في استطاعتنا أن نعتبر الوعي فعالاً وليس مجرد مرآة منفعلة فربما لم يكن في إمكاننا أن ننفي دور العامل الاقتصادي في تحديد النشاط البشري في جميع أبعاده بما فيها الإبداعات الفنية! يعتبر غولدمان أن المادية الجدلية الحقة لا تقول بهيمنة مطلقة للقطاع الاقتصادي على باقي القطاعات.

فهناك ظروف تاريخية معينة سمحت لما هو اقتصادي بأن يتصدر القطاعات الأخرى،فإذا ما عرفت الظروف التاريخية للمجتمعات تغيراً جديداً فربما أسند دور الصدارة إلى عوامل غير العامل الاقتصادي: «ما القول إذن في الرأي الذي يقول بهيمنة العوامل الاقتصادية؟ إن هذه الهيمنة، إذا ما اعتبرت في مجموعها كنظرية للتطور التاريخي فهي لا تعني عند ماركس إلا أنه خلال التاريخ الماضي، سواء لفقر المجتمعات البدائية وعوزها، أو لتقسيم المجتمعات اللاحقة تقسيماً طبقياً، اضطر البشر إلى أن يخصصوا نصيباً وافراً من نشاطهم لحل المشاكل التي تتعلق بإنتاج الثروات المادية وتوزيعها، أي لحل المشاكل التي نطلق عليها مشاكل اقتصادية. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن حياة البشر تشكل وحدة تسعى نحو الانسجام، فإن الهيمنة الكمية لما هو اقتصادي على فكر الأفراد وسلوكهم تنتهي بأن تعطي للقطاع الاقتصادي دور الأسبقية كعامل ديناميكي في الصيرورة التاريخية. لكن الأمر لا يتعلق إلا بأسبقية فعلية واقعة وليس بأسبقية مبدئية منطقية. إنها أسبقية معرَّضة للاختفاء»[2].

تتضح لنا الآن الأسباب التي جعلت السوسيولوجيا تنحو نحو النزعة

(١) Ibid. p. 46.

(٢) Ibid. pp. 67- 8.

الميكانيكية، والتي مهدت الطريق لرواج الرأي الذي يقول بانعكاس الواقع على مستوى الوعي والذي يذهب إلى أن الوعي مرآة منفعلة. إن هيمنة العامل الاقتصادي في بعض الأشكال التاريخية التي اتخذتها البنيات الاجتماعية جعلت البعض يتوهم أن الوعي يكون دوماً سلبي الدور. نعم إن دور الوعي قد يتخذ شكلاً غير إيجابي، ولكن ذلك لا يتم إلا في ظروف تاريخية بعينها وبالضبط في مجتمعات يطغى فيها القطاع الاقتصادي. لذا فإن نظرية الوعي الانعكاسي ليست نظرية مطلقة الصدق ولا هي مطلقة الخطأ: «ما القول في نظرية الوعي الانعكاسي؟ هل هي نظرية خاطئة بحذافيرها؟ طبعاً لا. إلا أنها لا تعبر عن نموذج صالح لكل الأشكال التي تتخذها العلاقة بين البنية السفلى والعليا، إنها لا تعبر إلا عن شكل خاص لتلك العلاقة ومتعلق بالمجتمع الرأسمالي التقليدي. ففي هذا المجتمع يسعى الوعي إلى أن يصبح مجرد انعكاس «ويفقد كل وظيفة فعالة بمقدار ما ينتشر التشيؤ، وهو نتيجة طبيعة لاقتصاد السوق، وبمقدار ما يصيب جميع القطاعات سواء قطاعات الفكر،أو الوجدان والعاطفة.

فليست الأخلاق ولا الفن ولا الآداب حقائق مستقلة عن الحياة الاقتصادية، كما أنها ليست مجرد انعكاس لتلك الحياة. غير أنها تسعى في العالم الرأسمالي إلى أن تصبح كذلك كلما فقدت أصالتها نتيجة لظهور كل اقتصادي مستقل يسعى إلى السيطرة على جميع مظاهر الحياة البشرية»[1].

في النظام الرأسمالي يصبح التنظيم اليومي للحياة الاجتماعية تنظيماً اقتصادياً بالدرجة الأولى، لذا فهو يفرض أولوية الاهتمامات الاقتصادية ويضمن لها الأسبقية. فالفرد يصبح في هذا النظام (إنساناً ـ اقتصادياً) بالدرجة الأولى ويكون بالضرورة إما منتجاً أو مستهلكاً أو موزعاً، وبالتالي خاضعاً لميكانيزمات النظام الاقتصادي وقوانينه. فليس من الغريب إذن أن تأخذ هذه القوانين والآليات الدور نفسه عند تفسير حركة المجتمع وإنتاجاته المادية والمعنوية. وليس من باب الصدفة أن يغدو الوعي هنا مجرد وعي انعكاسي: «يسعى كتاب الرأسمال إلى أن

---

(١) Ibid. p. 68.

يبين أن الظواهر الاقتصادية بما هي كذلك، تشكل وقائع تاريخية محدودة ظهرت خلال فترات معينة من النمو، وهي مدعوة لأن تختفي عبر التحولات اللاحقة. إنها ظواهر تتميز بالدرجة الأولى بظهور قطاع مستقل عن الحياة الاجتماعية في كلّيتها، قطاع يؤثر تأثيراً تتزايد شدته على باقي القطاعات الأخرى(. . .) بهذا المعنى تتخذ الوقائع الاقتصادية قيمة تفسيرية عند دراسة الظواهر التي تتم في القطاعات الأخرى»[1].

في المجتمع الرأسمالي وفيه وحده، يصبح الوعي الجمعي مجرد انعكاس ويفقد الوعي كل فعالية ويلحقه مرض الفيتيشية والتشيؤ. ذلك أن نظام السوق هو المصدر الاجتماعي للتشويه الذي يلحق بالفعاليات البشرية لأنه يكسب كافة الموضوعات قيمة تبادلية فتفقد فيه قيمتها المباشرة والاستعمالية من حيث أنها قادرة على إشباع حاجات معينة. ففي هذا النظام يتسم كل شيء بالصبغة الاقتصادية وترتبط الأشياء بعلاقات اجتماعية ويرتبط البشر بعلاقات مادية، «فبالنسبة للمجتمع الرأسمالي وفي اقتصاد السوق تتغير العلاقة بين العمل الأدبي وبين الوعي الجمعي، أو على الأصح تصبح العلاقة مباشرة بين العمل الأدبي والبنية الاقتصادية ما دام الوعي الجمعي يتحول في هذا المجتمع إلى مجرد انعكاس»[2].

يرى غولدمان أن الرواية تشكل العمل الأدبي الذي يعكس الحياة اليومية في مجتمع يطبعه نظام السوق: «إن الشكل الروائي يظهر لنا نقلاً للحياة اليومية للمجتمع الفرداني الذي يسيطر عليه نظام السوق إلى المستوى الأدبي. فهناك تناسب دقيق بين الشكل الأدبي للرواية(. . .) وبين العلاقات اليومية التي تربط البشر مع الثروات بصفة عامة والتي تربط البشر فيما بينهم في نظام يُنتج من أجل السوق»[3]: فكيف يتم الربط بين البنيات الاقتصادية وبين الأشكال الأدبية التي يعبّر بها مجتمع اقتصاد السوق عن نفسه؟ «لقد افترضنا، فيما يتعلق بهذه النقطة التقاء عوامل أربعة:

---

(١) **Marxisme et sciences humaines.** op. cit. pp. 22-3.

(٢) **Pour une sociologie du roman.** op. cit. p.366.

(٣) Ibid. p. 36.

أ ـ ميلاد مقولة التوسط في أذهان أعضاء المجتمع البورجوازي كشكل أساسي من أشكال التفكير وذلك بفعل سلوكهم الاقتصادي وبفضل وجود القيمة التبادلية(. . .) وميل هؤلاء الأفراد إلى النظر إلى جميع القيم من زاوية التوسط والوساطة، ونزعتهم إلى أن يجعلوا من المال والميزة الاجتماعية قيماً مطلقة لا مجرد وسائط.

ب ـ يظل بعض أفراد هذا المجتمع «إشكاليين» من حيث أن تفكيرهم وسلوكهم يبقى خاضعاً لقيم كيفية (ومن بين هؤلاء المبدعون للأعمال الأدبية)(. . .).

جـ ـ بما أن أي عمل مهم لا يمكن أن يكون مجرد تعبير عن تجربة فردية خالصة، فمن المحتمل أن الشكل الروائي لم يستطع أن يعرف الوجود ويزدهر إلا عندما ظهر استياء وجداني وطموح عاطفي نحو قيم كيفية، إما في المجتمع بكامله، أو عند بعض الفئات الوسطى التي ينتمي إليها معظم كتّاب الرواية.

د ـ وأخيراً فقد كان في المجتمعات الليبرالية التي تنتج من أجل السوق مجموعة من القيم كانت تتمتع بأهمية شمولية وصلاحية عامة، تلك هي قيم النزعة الفردانية لليبرالية المرتبطة بوجود أسواق المزاحمة (كالحرية والمساواة والملكية. . .) وانطلاقاً من هذه القيم ظهر شكل يرسم الحياة الشخصية، وهذا الشكل الأدبي أصبح هو العنصر المكون للرواية»[1].

وهكذا فليس ميلاد الرواية كشكل أدبي يعبّر عن حياة المجتمع الذي تطغى عليه القيم الرأسمالية ويطبعه نظام السوق، ليس ذلك الميلاد بالأمر الغريب «ذلك أن الشكل الشديد التعقيد الذي تمثله الرواية في الظاهر، هو ذاته الذي يعيش عليه الناس كل يوم عندما يرغمون على السعي وراء كل غاية والبحث عن كل قيمة استعمالية بكيفية متدهورة يطبعها الكم والقيمة التبادلية. وهذا يتم في مجتمع لا يمكن أن تولد فيه أية محاولة للسعي المباشر نحو القيمة الاستعمالية إلا عند أفراد متدهورين، ولكن بكيفية أخرى، أي عند أفراد (إشكاليين)»[2].

---

(١) Ibid. pp. 46- 9.

(٢) Ibid. p. 39.

هؤلاء الأفراد يحاولون، في هذا العالم الذي يسوده الكم على حساب الكيف والذي تحل فيه القيمة التبادلية محل القيم الاستعمالية، يحاولون أن يستغنوا عن الوسائط ويقدرون الأشياء بقيمتها الحقيقية وبنفعها ومدى إشباعها لحاجات الإنسان لا بقيمة تبادلية شاملة هي المال الذي هو شيء الأشياء، لذا فهم يظلون خارج المجتمع وعلى هامشه ويصبحون أبطالاً (إشكاليين) على حد تعبير لوكاش. لذا فالرواية «تتميز بكونها تحكي عن محاولة للبحث عن قيم أصيلة، بكيفية متدهورة وفي مجتمع متدهور، ويتجلى ذلك التدهور فيما يتعلق بالبطل، في التوسط وفي إضمار القيم الأصيلة وعدم تجليها»[1].

إن الرواية «هي بحث عن قيم أصيلة في عالم متدهور»[2]. لذا فإن الفنان في المجتمع الرأسمالي هو بالدرجة الأولى إنسان معارض للقيم التي تسود مجتمعه «ففي المجتمع الذي يربط باقتصاد السوق يكون الفنان شخصاً إشكالياً أي ناقداً ومعارضاً للمجتمع»[3]. «فباسم تلك القيم التي تكوّن الوعي البورجوازي في فترة تكوينه يقوم الروائي ضد مجتمع أو صنف من المجتمع ينفي بالضرورة في حياته العملية ما يتبجح به من قيم. لذا فإن رواية البطل الإشكالي هي دوماً في بنيتها رواية انتقادية واقعية. إنها تثبت استحالة قيام نمو أصيل للشخصية»[4] ذلك ما يفسر العداء الذي يناصبه الفكر البورجوازي للفن بصفة عامة وللأدب على الخصوص «فالسمة الأساسية للفكر البورجوازي وللعقلانية هو جهلها للفن ووجوده، فلا وجود لأستطيقا عند ديكارت أو عند سبينوزا، وحتى عند بومغارتن؛ ليس الفن إلا شكلاً ساذجاً للمعرفة»[5].

ها نحن نرى المكانة الأساسية التي تتخذها نظرية التشيؤ في السوسيولوجيا التكوينية. وما ذلك أيضاً إلا امتداد لآراء لوكاش. فنحن نعلم جميعاً الأهمية التي

---

(١) Ibid. p. 35.
(٢) Ibid. p. 23.
(٣) Ibid. p. 56.
(٤) Ibid. p. 367.
(٥) Ibid. p. 55.

يعطيها كتاب التاريخ والوعي الطبقي لذلك المفهوم. ففي اقتصاد السوق يتشيأ الوعي ويفقد كل قيمة وكل وظيفة لكي يصبح مجرد انعكاس للحياة الاقتصادية. لـذا فإن العـلاقة بـين البنيات الاقتصـادية والعمـل الأدبي لا تتم في المجتمع الرأسمالي عن طـريق الوعي الجمعي، كما كانت ترتئي السوسيولوجيا التقليدية بل خارج ذلك الوعي. لا يكفي إذن أن نربط العمل الأدبي بالواقع الاجتماعي عن طريق الوعي الجمعي الفعلي الحقيقي ما دام هذا الوعي قد يتلاشى وينعدم ولا بد من مفهوم جديد: ذلك هو مفهوم الوعي الممكن.

٥ ـ الوعي الممكن:

حاولت معظم الدراسات السوسيولوجية، قبل لوكاش وغولدمان، أن تجد علاقات بين الأعمال الأدبيـة وبين الوعي الجمعي لهذه الفئة أو للأخرى، وتوهم نقاد الأدب «إن الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تعبِّر عن نفسها على مستوى الآداب والفن والفلسفة إلا عبر حلقـة وسطى هي الـوعي الجمعي»[١]. لكن العمل الأدبي في رأي غولدمان ليس مجرد انعكاس لوعي فعلي حقيقي وأن «ما يفصل السوسيولوجيا المـاركسية عن النـزعات السـوسيولـوجية الـوضعية والنسبيـة أو التلفيقية، هو أن الأولى تعتبر أن المفهوم الأساسي ليس هو الوعي الفعلي الحقيقي بل هو الوعي الممكن الذي يسمح وحده بفهم الوعي الأول»[٢]. إن كل فئة من الفئات الاجتماعية تبني وعيها وبنيـاتها الـذهنية في عـلاقة متينـة مع ممـارستها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية داخل المجتمع في كلِّيتـه. ولكن ليس هناك وجود للوعي الجمعي خارج وعي الأفراد. وكل فرد يشكل جزءاً من عدد هائل من الجماعات بحيث يكون وعيه خليطاً متبايناً بل ومتناقضاً، ذلك أن الفرد يتلقى تأثيرات جماعات لا ينتمي إليها بواقعه الاجتماعي. وهكـذا فلا وجـود للوعي الجمعي إلا كحقيقة ممكنة وكإمكانية داخل وعي كل فرد من الجماعة. لذا فالوعي الجمعي هو في سائر الأحوال ميل ونزوع أكثر مما هـو وجود فعـلي. «فالـوعي الجمعي ليس واقعة أولى ولا حقيقة مستقلة. إنه يتكون ضمنياً داخل السلوك

(١) Ibid. p. 43.

(٢) Ibid. p. 41.

العام للأفراد الذين يساهمون في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية»[١] وإذا كان الوعي الفعلي للجماعات لا يقترب إلا قليلاً وفي فترات وجيزة من الانسجام ومن التعبير عن حقيقة الجماعة فإن الوعي الممكن قد يجد تعبيره الفعلي من خلال تأملات فكرية أو أعمال خيالية لبعض المبدعين. وهكذا فضد سوسيولوجيا الآداب التي تجعل اهتمامها ينصب على المحتوى وانعكاس الوعي الجمعي الفعلي، تقوم سوسيولوجيا مغايرة تهتم بالبنيات وبالوعي الممكن «فإذا كان على عالم الفيزياء أن يأخذ بعين الاعتبار مستويين من المعرفة: المستوى النموذجي المثالي وهو مطابقة الفكر للأشياء ثم المعارف الفعلية التي يعرفها عصره والتي تتوقف قيمتها على مقدار بعدها عن تلك الأشياء، فإن على المؤرخ وعالم الاجتماع أن يضيفا إلى اعتبارهما عنصراً ثالثاً على الأقل يتوسط المستويين السابقين: ذلك هو أقصى وعي ممكن للطبقات التي تشكل المجتمع الذي يحللانه.

إن الوعي الفعلي هو حصيلة لعدة حواجز وانحرافات تفرضها مختلف عوامل الواقع التجريبي لتحول دون تحقيق هذا الوعي الممكن. ولكن، مثلما أنه من الضروري لفهم الطبقة، ذلك الواقع الاجتماعي الأساسي، (. . .) فإن من الضروري كذلك أن نفصل الوعي الممكن لطبقة ما عن وعيها الفعلي في فترة ما من الفترات التاريخية»[٢]. فالوعي الفعلي يكون دوماً ناتجاً عن تحديدات وانحرافات تفرضها على الوعي الطبقي تأثيرات مختلف الجماعات والعوامل الطبيعية والكونية، أما الوعي الممكن فهو يعبِّر عن إمكانيات وذلك في مستوى الفكر والعمل «فإذا كان الوعي الفعلي الحقيقي لطبقة ما هو ما تعرفه عن واقعها في فترة معينة وفي بلد بعينه»[٣]، فإن «الوعي الممكن هو أقصى ما يمكن لطبقة أن تعرفه عن واقعها دون أن تعارض المصالح الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة بوجودها كطبقة»[٤]. الطبقة الأولى، وهي الطبقة التي تتمتع بوجود حقيقي هي الطبقة ـ في ـ ذاتها أما الثانية فهي طبقة ـ من أجل ـ ذاتها.

---

(١) Ibidem.

(٢) **Sciences humaines et philosophie,** Paris, éd. Gouthier, 1966. pp. 124- 25.

(٣) **Recherches...,** p. 100.

(٤) Ibidem.

الوعي الممكن إذن هو «أقصى ما يمكن أن يبلغه وعي الجماعة دون أن يؤدي ذلك إلى تغيير طبيعتها»(١). فهو إذن إمكانية. وبما «أن العمل الأدبي والفني لا يتحقق إلا حيثما يوجد طموح لمجاوزة الفرد والبحث عن قيم كيفية تتجاوز الأفراد»(٢) فهو إذن يكون تعبيراً عن هذه الإمكانية وبالضبط عن تلك الإمكانيات التي أطلقنا عليها نظرات إلى العالم: «إن العمل الأدبي تعبير عن نظرة إلى العالم. إنه تعبير عن كيفية معينة لرؤية عالم عيني والإحساس به. كما أن الكاتب إنسان يتمكن من إيجاد شكل مطابق لخلق هذا العالم والتعبير عنه. ولكن يمكن أن يحدث تفاوت بين المقاصد الواعية للكاتب وأفكاره الفلسفية والأدبية والسياسية وبين الطريقة التي ينظر بها إلى العالم الذي يخلقه ويحس به»(٣). ذلك أن النظرات ـ إلى ـ العالم كما سبق أن رأينا، لا تعبّر عن واقع تجريبي وليست هي معطى من معطيات التجربة.

ليس العمل الأدبي إذن تعبيراً عن الوعي الفعلي لجماعة من الجماعات. و «إذا كنا نجد انسجاماً دقيقاً بين بنيات الحياة الاقتصادية وبين تعبير أدبي معين، فإنه ليس بإمكاننا الكشف عن أي بنية مماثلة على مستوى الوعي الجمعي الذي كان يظهر لحد الآن. أنه الخيط الرابط الضروري لتحقيق ذلك التناسق أو لإيجاد علاقة معقولة لها دلالتها بين مختلف مظاهر الوجود الاجتماعي.

إن الرواية التي يحللها لوكاش لا تظهر نقلاً إلى مستوى الخيال لبنية وعي هذه الجماعة أو تلك بل يبدو أنها تعبر على العكس من ذلك(. . .) عن محاولة للبحث عن قيم لا تدافع عنها أية جماعة في المجتمع دفاعاً فعلياً، قيم تسعى الحياة الاقتصادية لإخفائها ولأن تجعلها ضمنية مضمرة عند جميع أفراد المجتمع»(٤).

ها نحن أبعد ما نكون عن السوسيولوجيا الميكانيكية التي ترى في الأعمال

---

(١) **Marxisme et sciences humaines,**op. cit. p. 126.

(٢) **Pour une sociologie du roman,**op. cit. p. 55.

(٣) **Recherches...,** op. cit. p. 49.

(٤) **Pour une sociologie du roman,** op. cit. p. 43.

الفنية مرآة لوعي أصحابها والتي تعجز في بعض الأحيان عن تفسير بعض الأعمال التي لا يكون من السهل ربطها بكل سهولة بهذه الجماعة أو تلك، وهذا شأن أغلب الأعمال الفنية التي تتمتع بقيمة كبرى. ذلك «أن العمل الفني الذي يوافق البنية الذهنية لهذه الجماعة أو تلك قد يكون من خلق(. . .) فرد لا يربطه بتلك الجماعة إلا رباط رهيف»[١]. فهذا «بلزاك المحافظ الرجعي يتمكن من وصف جيد لرذائل ارستقراطية في طريق الانهيار»[٢].

* * *

تلك هي المفاهيم الأساسية للسوسيولوجيا البنيوية التكوينية التي أرسى قواعدها ج. لوكاش وحاول غولدمان أن يعطيها شكلها النظري النهائي وأن يطبقها على دراسة بعض الإنتاجات الأدبية والفلسفية، كأعمال راسين ومالرو وكنط وسارتر، وذلك في مؤلفات عديدة أشرنا إلى بعضها ويجب أن نضيف إليها مؤلفه الأساسي **الإله المختفي**[٣] الذي يعطينا هو عنه ملخصاً يركز في الوقت ذاته الخطوات الأساسية للمنهج البنيوي التكويني ،فيقول: «لقد تبينّا، ونحن نعد كتاباً حول كنط في الفكر النقدي، إحدى التجليات الفلسفية الأساسية للنظرة المأساوية إلى العالم. وتنبهنا مباشرة إلى موازاة فكر كنط لفكر باسكال في فرنسا. وبعد أن درسنا الفلسفة النقدية دراسة باطنية، بحثنا بالطبع عن أسسها الاجتماعية والاقتصادية. وهذا يعني أننا تساءلنا ما هي الفئات الاجتماعية التي كان في إمكانها أن تساعد على نمو نظرة مأساوية إلى العالم خلال القرن السابع عشر في فرنسا وعند نهاية القرن الثامن عشر في ألمانيا. وأن تحليلاً للتاريخ، حتى ولو كان مجرد تحليل سطحي، يكفي ليزودنا بالإجابة عن ذلك السؤال. إن تلك الفئات هي نبلاء الثوب في فرنسا والبورجوازية في ألمانيا. لقد كانت البورجوازية الألمانية تطمح بكل قواها لتحقيق مجتمع ديموقراطي ليبرالي وإلى خلق عالم يسوده «العقل والحرية». ولكن، بفعل التأخر الاقتصادي للبلاد، فإن البورجوازية

---

(١) Ibid. p. 42.

(٢) **Recherches...**, op. cit. p. 48.

(٣) **Le Dieu caché,** Paris, Gallimard, 1956.

الألمانية كانت أضعف من أن تحقق ذلك المجتمع الذي كانت تصبو إليه. لذا فإن نظرتها إلى الإنسان أصبح يهيمن عليها طابع التفاوت وعدم التناسب بين مثلها الأعلى وبين تحقيق ذلك المثل، بين النظرية وبين الممارسة. وبالمثل فإن نبلاء الثوب في فرنسا خلال القرن التاسع عشر كانوا بحكم أصلهم البورجوازي وبوعيهم بأنهم يقومون بدور اجتماعي حقيقي، كانوا ينظرون نظرةً ملؤها الاحتقار الممزوج بالحسد والغيرة لمجون نبلاء السيف السابقين وقد أصبحوا نبلاء البلاط. وبصفة عامة فإنهم كانوا ينظرون هذه النظرة لحياة الفراغ التي كان يعرفها قصر فرساي. هذه الفئة كانت تحن إلى التغيير والتجديد ولكن بفعل أساسها الاجتماعي كانت أشد التصاقاً بالعهد القديم، الشيء الذي جعلها عاجزة عن أن تتخذ موقفاً اجتماعياً واضحاً في صالح التغيير. ولقد تولد عن هذه المعارضة تلك النظرة المأساوية نفسها التي عرفتها ألمانيا.

بعد أن وجدنا هذا الأساس الاجتماعي، لم نتمكن من تفسير أوجه الشبه بين فكر كنط وفكر باسكال فحسب، بل إننا استطعنا أن نتبين أحد الاختلافات الأساسية بينهما. فبالنسبة للبورجوازية الألمانية كان التمزق المأساوي يتم بين الوعي وتحققه، بين المثل الأعلى والحياة العملية. أما بالنسبة لنبلاء الثوب الفرنسيين فإن ذلك الانفصام كان يقوم في مستوى الوعي ذاته، داخل ذلك الوعي بين العقل والواجب والواقع المعاش. وهذا ينعكس كذلك في أعمال كنط وغوته من جهة وأعمال باسكال وراسين من جهة أخرى. فالأولى يطبعها التمزق بين الفكر والعمل والثانية الصراع بين العقل والحساسية، بين الواجب والأهواء»[1].

لقد رفض غولدمان منذ البداية كل نزعة ذرية تريد أن تفهم الأعمال الثقافية بالوقوف عند الجزئيات. وحاول أن يدرك المجتمع في كلِّيته وأن يربط ما هو سياسي بما هو اقتصادي بل وحتى بما هو أدبي أو فني. وهكذا فإنه استطاع أن يربط عمل المجتمع من خلال مؤسساته بعمل الأدباء والفنانين والكتاب والفلاسفة، كما تمكن من أن يجد بين هذه الأعمال علاقات معقولة وظيفية لا

(١) Recherches..., op. cit. pp. 43- 4.

علاقات علّية أحادية الجانب كما كانت تزعم السوسيولوجيا الميكانيكية بما فيها بعض النزعات الماركسية.

هذه الدراسة الجديدة التي أطلق عليها غولدمان سوسيولوجيا الآداب كانت خصاماً مع مختلف الكيفيات التي كان التاريخ الأدبي أو النقد يتعامل بها مع الإنتاجات الأدبية حيث كان الربط بين بعض الأعمال والحديث عن (المؤثرات) يظهر وحده كافياً لتفسير العمل الأدبي أو لدراسته على الأقل.

كما أن هذه الدراسة كانت خصاماً مع السوسيولوجيا الوضعية التي تقف عند إحصاء المنتوجات الأدبية، وعند فهم وضعي لعلاقة الأدب بالمجتمع ومفهوم معيّن للعِلّية. وقد تبيّنا أن غولدمان يرفض كل مفهوم أحادي الجانب عن علاقة العِلّة بالمعلول وما ذلك إلا نتيجة لرفضه لكل نزعة ذرية وتمجيده لمفهوم الكلية.

يتبنى غولدمان مفهوم الكلية كما هو عند لوكاش. فليست الكلية عنده هي الكل العالمي في صيرورته بل إنه يقصد بها المعنى نفسه الذي يتبناه أستاذه وأعني «التجربة المجتمعية والتاريخية في كليتها كما تتكون وتكشف عن ذاتها من خلال الممارسة الاجتماعية والصراع الطبقي. إن الكلية عنده هي مجموع الوقائع التي نعرفها والأحداث التي ننتجها»(١). لا يتحدث غولدمان إذن عن كلٍ متعالٍ عن التاريخ والمجتمع مثلما هو الأمر عند هيجل، إذ أن الكل عنده يتكون من خلال الممارسة الاجتماعية والصراع الطبقي. ولكننا نستطيع بالرغم من ذلك أن نجد بعض الخصائص الهيجلية في هذا الكل المجتمعي الذي يتحدث عنه صاحبنا. ذلك أن هذا الكل عنده ليس كلاً متراتباً مندرجاً؛ ونحن لا نستطيع أن نتحدث عند غولدمان عن بنيات اجتماعية بالرغم من أنه هو نفسه يكثر من الحديث عنها. ذلك لأن المجتمع عنده يكاد يشبه الكل الهيجلي المتجانس الأطراف والذي يعبر عن ذاته من خلال هذا المستوى أو ذاك والذي نستطيع أن نطل عليه من أية زاوية شئنا لنرى المشهد نفسه ودرجة التطوُّر نفسها سواء على المستوى الفني أو الاقتصادي أو الفلسفي الخ... يقول غولدمان «وهكذا فإن البنيتين، بنية نوع

(١) K. Axelos: Préface de la traduction française de l'ouvrage de Lukàcs, **Histoire et conscience de classe**, Paris, éd. de Minuit.

من أنواع الرواية وبنية التبادل الاقتصادي، بنيتان متوافقتان لدرجة أن بإمكاننا أن نتحدث عن البنية نفسها وعن بنية واحدة تتجلى في مستويين مختلفين»[1]. فكأن (بنية التبادل الاقتصادي) تلعب الدور نفسه الذي تلعبه (بنية الرواية)، وكأن المستوى الاقتصادي لا يهيمن على الكل المجتمعي بكامله بل إنه مجرد نافذة نستطيع أن نطل من خلالها على هذا الكل لنكشف فيه عن تطور منسجم متكافىء. وهو هنا لا يتمتع بأي امتياز لأننا إن أطللنا من نافذة أخرى تبيّنا المشهد نفسه. لأن الكل الاجتماعي ليس متفاضلاً فلا تلعب فيه جميع المستويات الدور نفسه ولا تتمتع بالمكانة نفسها. الكل هنا هو جزء من الكل والذات الفاعلة هنا هي هذا الكل ذاته. وقد رأينا أن الاقتصادي لا يلعب دوراً أساسياً، دور التحديد في رأي غولدمان إلا في فترات تاريخية بعينها ومجتمعات معينة.

نتساءل إذن إلى أي حد تستطيع سوسيولوجيا لا تعتبر المجتمع كلاً متراتباً يتكون من مستويات متباينة غير متكافئة، ولا تعطي للمستوى الاقتصادي «دور التحديد في نهاية التحليل» مهما كانت الفترات التاريخية وكيفما كانت التشكيلات المجتمعية، نتساءل إلى أي حد تستطيع تلك السوسيولوجيا أن تطلق على نفسها مادية جدلية؟ ذلك لأن المادية الجدلية «لا تقول بنظرية الانعكاس ولا بنظرية التوليد: إن عناصر الكل لا يعكس بعضها البعض ولا يولد بعضها البعض الآخر. إنها تعطى كلها في بنية متراتبة يحددها مستوى معيّن، بنية تحدد طبيعة فعالية تلك العناصر وتأثيرها بعضها على بعض»[2].

---

(١) **Pour une sociologie du roman.** op. cit. pp. 39- 40.

(٢) E. Terray: **Le marxisme devant les sociétés primitives.** Coll. Théorie. Paris, Maspero. p. 173.

٦

العلم والايديولوجية
عند ألتوسير

قبل أن نتطرق إلى صميم المشكل نشير إلى بعض الملاحظات الأولية:

١ ـ هذا المشكل يضعنا في جوهر فكر ألتوسير.

٢ ـ لا نقصد بألتوسير هنا شخصاً بلحمه وعظمه، كما لا نقصد مدرسة فلسفية متميزة. فلا عجب إذن أن تمتد الاستشهادات إلى أشخاص تواجدوا مع ألتوسير تواجداً تاريخياً وثقافياً.

٣ ـ سنحاول قدر الإمكان إبراز هذا المشكل في حركته. هذه الحركة تمتد من سنة ١٩٦٣ إلى ١٩٧٩: أي من ظهور المقالات التي جُمعت في كتاب **دفاعاً عن ماركس** إلى ظهور المؤلف الأخير **أوضاع ومواقف**.

٤ ـ هناك ما أجازف بتسميته النفحة الوضعية عند ألتوسير وجماعته. ولا أقصد مطلقاً تشبثاً بالنزعة الوضعية، إذ أننا سنتبين العداء الذي يناصبه هؤلاء لكل تفكير اختباري وضعي صراحة على الأقل. كل ما في الأمر أن صاحبنا يحرص على دقة التعبير واختيار اللفظ. وهذا ما يبرر التزامنا بالرجوع إلى نصوص ربما نكون قد بالغنا في كثرتها.

٥ ـ نقصد بالزوج علم/ إيديولوجية زوجاً ابستمولوجياً بمعنى أنه لا يقابل تقسيماً للمجتمع إلى مثقفين يستلهمون التحليل العلمي وجماهير غارقة في

الغموض الإيديولوجي. لذلك فإن دراستنا ستتسم بالطابع الإبستمولوجي وستقف عند المستوى الإبستمولوجي.

٦ ـ الملاحظة الأخيرة تتعلق بالمنهج الذي سنتبعه. فنحن لن نقارن بين العلم والإيديولوجية بعرض الطرفين كل على حدة «فليس العلم حقيقة خطأ هو الإيديولوجية وليس هو الواجهة الخلفية للإيديولوجية»(١). لذا فسنجد أنفسنا منذ البداية نتحدث عن الزوج مباشرة عن العلم وعن الإيديولوجية. وسيظهر لنا أن الطرفين يظهران أثناء مواجهتهما. وسنحاول إبرازهما عن طريق تحليل تفاعلهما الجدلي.

يتخذ ألتوسير بصدد هذا المشكل موقفاً يمكن أن نعتبره رفضاً للموقف المثالي من جهة، وللموقف الوضعي الاختباري من جهة أخرى. فبينما يوحِّد المثاليون بين الزوج علم/ إيديولوجيا والزوج صواب/ خطأ (معرفة/ جهل)، وبينما يعتبر الموقف الوضعي ـ الاختباري أن الإنسان يقوم في عملية المعرفة بترجمة الواقع المباشر ونسخه وأن هذه الترجمة قد تكون صائبة موافقة لما تخبر عنه فتشكل العلم وقد تكون مغلوطة فتشكل الإيديولوجية، نجد أن صاحبنا لا يقبل المفهوم المثالي عن الإيديولوجية مثلما يرفض الموقف الوضعي ـ الاختباري من العلم. لذا فسنحاول فيما يلي أن نوضح هاتين القضيتين:

ـ ليست الإيديولوجية معرفة خاطئة.

ـ وليس العلم ترجمة للواقع المباشر.

فليست الإيديولوجية معرفة خاطئة لأنها، قبل كل شيء، ليست معرفة و«لأن وظيفتها العملية المجتمعية تفوق أهمية وظيفتها النظرية المعرفية»(٢). فالناس «لا يعكسون ظروف عيشهم الواقعية ولا عالمهم الحقيقي في التمثلات الإيديولوجية. إنهم يعكسون، قبل كل شيء، علاقتهم بظروف عيشهم. إذ في هذه العلاقة توجد «العلة» التي بإمكانها أن تفسر التشويه الوهمي للتمثل

---

(١) S. Karsz: **Théorie et politique: Louis Althusser,** Paris, Fayard, p.40.

(٢) Althusser: **Pour Marx.** Paris. F. Maspero- p. 238.

الإيديولوجي. إن كون هذه العلاقة خيالية وهمية هو ما يفسر التشويه. فكل إيديولوجية تمثل في تشويهها الخيالي لا علاقات الإنتاج الموجودة (والعلاقات التي تنتج عنها) بل، قبل كل شيء، العلاقة (الوهمية) للأفراد بعلاقاتهم في الإنتاج والعلاقات التي تنتج عنها. الإيديولوجية إذن لا تمثل منظومة العلاقات الواقعية التي تتحكم في وجود الأفراد بل العلاقة الوهمية لهؤلاء الأفراد بالعلاقات الواقعية التي يعيشون في ظلالها»[١]. فليست الإيديولوجية «علاقة بسيطة. إنها علاقة بالعلاقات، علاقة من الدرجة الثانية(. . .) في الإيديولوجية تستثمر العلاقات الحقيقية في علاقة وهمية. الإيديولوجية هي العلاقة التي تعبر عن إرادات وآمال ومطامح أكثر مما تصف واقعاً معيناً»[٢].فالإيديولوجية إذن ليست عالماً وهمياً، والوهم ليس يكمن في التمثلات الإيديولوجية بل إنه موجود في العلاقات التي تربط تلك التمثلات بعلاقات الإنتاج. إن الإيديولوجية هي العالم الواقعي الذي يُحقق فيه الوهم.

وهكذا فليست الإيديولوجية معرفة بظروف العيش الواقعية. إنها تكرر المباشر (المظاهر الخداعة) وتدرك الوهم الموضوعي فتُدخله داخل نسق تعتقد أنه الحقيقة. فإذا كان العلم معرفة بالواقع ووسيلة لتحويله (لا ينبغي أن نفهم التحويل هنا على أنه تحويل تقني يجعلنا «سادة على الطبيعة ممتلكين لها» بل على أنه تحويل معرفي، تحويل من شأنه أن يخلق موضوعات للمعرفة) فإن الإيديولوجية تعمل ضد نشوء المعرفة. لذا يستغرب ألتوسير من أولئك الذين يتحدثون عن الإيديولوجية كما لو كانت (وعياً إيديولوجياً): «جرت العادة بأن يقال عن الإيديولوجية أنها تنتمي لمنطقة (الوعي). ولا ينبغي أن نغتر بهذه التسمية التي تحمل رواسب الإشكالية المثالية السابقة على ماركس. وفي الحقيقة إن الإيديولوجية لا تربطها بالوعي علاقة كبيرة الشأن. هذا مع افتراضنا أن للوعي معنى واحداً. إن الإيديولوجية لاشعورية في جوهرها(. . .) حتى وإن قدمت لنا

---

(١) «Idéologie et appareils idéologiques d'état». In **La pensée,** N° 151- Juin 1970, repris dans **Positions.**

(٢) **Pour Marx**- op. cit. p. 240.

نفسها في شكل واع»[1]. الإيديولوجية ميّالـة إلى الغموض الواضح أكثر من ميلها إلى الوضوح. إنها تتشبث بـالاعتقاد والـوثوق أكـثر مما تنـزع إلى النقد. إنها تحب الامتلاء وتهاب الفراغ. فهي إذن ليست طريقاً إلى المعرفة ما دامت كل معرفة حقيقية تقوم دوماً ضد يقين البداهات وامتلاء الفكر الدوغماتي. المعرفة الحقة كما يقول باشلار تصحيح لأخطاء وتقويم لاعوجاج «وكل حقيقة جديدة تولد بالرغم من البداهة»[2].

بهذا المعنى فإن الإيديولوجية لا تميـل إلى إقامـة الأسئلة بقدر مـا تتسقط الأجوبة وتترصدها «ففي نمط الإنتاج النظري للإيديولوجية (وهو يخالف هنا نمط الإنتاج النظري العلمي) لا تكون صياغة مشكل ما إلا تعبيراً نظرياً عن الظروف التي تسمح لجواب تمليه مستويـات مقتضيات خـارجة عن المستـوى النظري، تسمح لهذا الجواب أن يتعرف على ذاته في سؤال مفتعل صيغ من أجل ذلك الجواب يكون في الوقت ذاته مرآة نظرية وتبريراً عملياً»[3]. الإيديولوجية إذن وسيلة تكرار وتعرّف. إنها لا تعرف الواقع إلا لتتعرف فيه على رؤاها الخاصة ولا تعرفه إلا لتتجاهل ما يضايقها فيه وهي لا يمكن أن تعترف به إلا إذا تجاهلت ما لم تستطع إدراكه.

ثم إن العلم لا يعدو أن يكون ممارسة نظرية في حين أن الإيديولوجية تشكل مستوى من مستويات كل تشكيلة اجتماعية. هذا ما رمينا إليه عندما قلنا بأنها ليست عـالماً وهميـاً وإنما هي العـالم الواقعي الـذي يتحقق فيه الـوهم. يقول ألتوسير: «في كل مجتمع يـوجد نشـاط اقتصادي في الأسـاس وتنظيم سيـاسي وأشكال إيديولوجية وبهذا تشكـل الإيديـولوجيـة جزءاً عضـوياً في كـل وحدة مجتمعية(...) ليست الإيديولوجية إذن ضلالاً، لا شيـئاً زائداً عرضياً بل هي بنية ضرورية للحياة التاريخية للمجتمعات[4]. ومعنى ذلك أننـا عند تحليلنـا للواقع

---

(١) Ibid. p. 239.

(٢) G. Bachelard: **Le nouvel esprit scientifique**. Paris, P.U.F. p.11.

(٣) L. Althusser: **Lire le Capital,** T 1. Paris, F. Maspero, p.62.

(٤) **Pour Marx-** op. cit. p. 238- 9.

الاجتماعي يجب أن نأخذ في اعتبارنا الإيديولوجي كأحد مركبات هذا الواقع. فالإيديولوجية ليست شيئاً ينضاف إلى الواقع بل إنها من شروط العيش الضرورية. والتمثل الإيديولوجي له قيمته الفعلية فهو تمثّل فعال وليس ضرباً من الخيال يمكن إهماله. صحيح أنه، بما هو وهمي، ليس طريقاً إلى معرفة، ولكنه إن لم يتمتع بوظيفة معرفية فهو يناط بأدوار أخرى سنتبينها فيما بعد. ويكفي الآن أن نثبت فعالية التمثلات الإيديولوجية وأن نعلم أن الخيال يكمن في العلاقة التي تربط تلك التمثلات بظروف العيش. ذلك ما رمينا إليه عندما قلنا بأن الناس لا يعكسون في الإيديولوجية الواقع الاجتماعي وإنما الكيفية التي يحيون بها ذلك الواقع.

فإذا كانت الإيديولوجية إذن من المركبات الأساسية للمجتمع، وإذا كانت مستوى من مستويات كل تشكيلة اجتماعية، فلم تعد مجرد خطأ وضباب ينقشع إذا ما حل محله الصواب العلمي. يقول باديو: «من الجلي أن الوظيفة العملية المجتمعية التي تتحكم في ذات ما «لتحتل مكانتها» لا يمكن أن تكون نقيضاً لإنتاج موضوع معرفة. لهذا فإن الإيديولوجية هي مستوى من مستويات التشكيلات الاجتماعية لا يمكن للعلم أن يقضي عليه»[١]. هذا ما جعل ألتوسير يعارض بشدة المفهوم المثالي للإيديولوجية الذي يوحد بين الزوج خطأ/ صواب والزوج علم/ إيديولوجية.

ولما كانت الإيديولوجية مستوى ضرورياً لبنية المجتمع، حتى المجتمع اللاطبقي، صار لازماً أن تكون تلك البنية معتمة غير شفافة بالنسبة للأعضاء والفاعلين فيها. يعارض ألتوسير بهذا جميع النظريات التي تعتبر الإيديولوجية وعياً خاطئاً ولثاماً يكفي إماطته للكشف عن ظروف العيش الواقعية. ففي رأي هذه النظريات ليست الإيديولوجية إلا تمثلاً وهمياً وانعكاساً منفعلاً لا فعالاً. وهذا يعني أن التمثلات الإيديولوجية عندها هي تمثلات وهمية خيالية ليس لها وجود واقعي وليست تتجسد في أجهزة معينة تتحكم في سير المجتمع وتكيِّفه وتساهم في

---

(١) A. Badiou: «Le «re» commencement du materlialisme dialectique» in: **critique,** N° 240, 1967.

«إعادة إنتاج علاقات الإنتاج». هذه النظريات لا تعتبر أن الوهم ليس يوجد في العلاقة التي تربط تلك التمثلات بالعلاقات الاجتماعية بل في التمثلات ذاتها.

أهم هذه النظريات حسب ألتوسير هي التي جاءت في كتاب الإيديولوجية الألمانية. فعندما يقول هذا الكتاب بأن الاستلاب الفكري ناتج عن الاستلاب المادي فكأنما يفترض أن الإيديولوجية تعكس الواقع أي أنها تعكس علاقات الناس الواقعية. يرد ألتوسير بأن الإيديولوجية علاقة من الدرجة الثانية وهي لا تعكس العلاقات الحقيقية وإنما هي علاقة وهمية بالعلاقات الحقيقية. هذا ما يؤكده بولانتزاس عندما يقول: «إن نظرية ماركس الشاب حول الإيديولوجية كانت تتمركز حول الذات. كان ماركس يتصور الإيديولوجية انطلاقاً من النموذج ذات ـ واقع ـ استلاب. في الإيديولوجية تفقد الذات ماهيتها العينية، والإيديولوجية هي إسقاط للذات في عالم وهمي»[١]. ذلك أن الإيديولوجية من حيث هي مستوى من مستويات التشكيلات الاجتماعية، لا تردد صدى المستوى الاقتصادي. إذ أن مستويات الكل الاجتماعي ليست متكافئة ولا هي تطفو على السطح نفسه. فالكل الاجتماعي «يحتوي دوماً على تمايزات داخلية وتدرجات وتوافقات وتباينات. والخلاصة أنه يحتوي على مستويات متراتبة وليس بإمكاننا أن ننقل المبادىء التي تصلح لتحليل بنية اقتصادية لاستخدامها عند تحليل بنية دينية، فالعناصر المكونة للكل لا يمكن أن يرد بعضها إلى بعض. إنها في تناقض دائم»[٢].

فالكل الاجتماعي ليس هو الكل الهيجلي الذي يتألف من عناصر متكافئة والذي يعبر فيه عنصر واحد عن باقي العناصر الأخرى. يقول هيجل «إن المفهوم الأساسي بالنسبة لنا هو مفهوم الوحدة أي الارتباط الداخلي لكل هذه الأشكال المختلفة، يجب أن نتمسك بالفكرة التي تقول إنه لا وجود إلا لفكر واحد، لمبدأ واحد يعبر عن نفسه في الوضع السياسي كما يعبر عن ذاته في الديانة أو الفن أو

---

(١) N. Poulantzas: **Pouvoir politique et classes sociales.** T.II Paris, Maspero. p.15.

(٢) Karsz: op. cit. p. 127.

الأخـلاق والأعراف المجتمعيـة أو التجارة أو الصنـاعة بحيث لا تكـون هـذه الأشكـال المختلفة إلا أغصـاناً للجـذع نفسه»(١). ونحن «لا يجب أن نخلط نظرية هيجل بحكم ماركس على هيجل»(٢). فالكل الهيجلي لا يوحده المستوى الإيديولوجي كما اعتقد ماركس. إذ أن هذا الكل متكافىء الأطراف غير متراتب ولا متمفصل. والمبدأ الذي يحركه ليس مستوى من مستويات الكل «بل إنه مبدأ ليس له مكان ولا مركز متميز في المجتمع لكونه يقطن جميع الأمكنة ويحتل كل المراكز»(٣). الكل الهيجلي ليس بنية وإنما هو مجرد جمع لعدة عناصر. وهذا يخالف أشد الاختلاف المفهوم الماركسي البنيوي الذي يعتبر أن التشكيلة الاجتماعيـة عبارة عن كل متراتب غير متكافىء المستويات وعناصرُه «لا يعكس بعضها البعض بل إنها تعطى كلها من أول وهلة داخل بنية متراتبة»(٤) فميكانيزم الاقتصاد لا يتحكم بالضرورة في آليات المستوى الإيديولوجي والإيديولوجية ليست ترديداً لإيقاعات المستويات الأخرى كما يزعم كتاب **الإيديولوجية الألمانية**.

ثم إن هذا الكتاب لا يعطي مكانة كبرى للإيديولوجية وهو لا يعدُّها من المكونات الأساسية للواقع الاجتماعي. ولقد سبق أن رأينا أن صاحبنا يلح على ضرورة الإيديولوجية بالنسبة لكل تشكيلة اجتماعية وعلى عجـز العلم عن أن يقضي على الضباب الإيديولوجي. ذلك لأن الإيديولوجية لها وظيفة أساسية في المجتمع؛ صحيح أن دورها ليس معرفياً كما رأينا، وأنها وسيلة تجهيل أكثر من كونها وسيلة (تعليم) إلا أن لها مع ذلك وظيفة عملية. يقول بولانتزاس: «ليست وظيفـة الإيديـولوجيـة أن تُعطي معـرفة صـائبة عن البنيـة الاجتماعيـة، وإنما وظيفتها أن تحشر الناس ضمن نشاطاتهم العملية»(٥) وكيف يتم ذلك؟«أن وظيفة

---

(١) Hegel: **Leçons sur l'histoire de la philosophie,** Trad Gibelin, Paris, Gallimard, 1954. p. 134.

(٢) Althusser: **Pour Marx.** op. cit. p. 209.

(٣) Ibidem.

(٤) E. Terray: **Le marxisme devant les sociétés primitives.** Paris, F. Maspero. p. 173.

(٥) Poulantzas: op. cit. p. 27- 28.

الإيديولوجية على عكس العلم، هي أن تضفي على التناقضات الواقعية طابعاً غيبياً، وأن تشيد، على مستوى خيالي كلاماً متناسقاً يصلح كأفق لما (يعانيه) الناس، وذلك بتعديل تمثلاتهم لعلاقات تشكيلية ما»[1]. فالإيديولوجية نسيج كل تشكيلة اجتماعية وهي (الإسمنت) الذي يشد (أحجار) المجتمع بعضها إلى بعض. إنها إنتاج لعلاقات الإنتاج. فـ «هناك ضرورة لإنتاج ظروف الإنتاج المادية. إن إنتاج قوة العمل لا يقتضي توالد الكفاءات العاملة فحسب بل يتطلب كذلك توالد الخضوع لنظام معين، أي توالد الخضوع للإيديولوجية السائدة»[2] فالإيديولوجية هي «الميكانيزم المولد للفروق الضرورية لسير علاقات الإنتاج، والمحافظ على تلك الفروق(. . .) ويمكننا أن نقول إذن إن وظيفة الإيديولوجية هي أن تجعل المنتجين يعترفون بمكانتهم داخل عملية الإنتاج»[3].

معنى هذا أن التمثل الإيديولوجي يخالف تمام الاختلاف التصور العلمي. فالتمثل الإيديولوجي يسعى إلى ملء الفراغ وتوحيد المتباين. بينما يبغي العلم معرفة الواقع الفعلي.

لا يعني هذا أن العلم ترجمة للواقع ونسخة عنه كما يرى الموقف الوضعي - الاختباري. يقول ألتوسير: «لم يعد العلم يعتبر كما لو كان مجرد تقرير لحقيقة عارية متجلية نصادفها أو نكشف عنها. بل إنه إنتاج (له تاريخه) للمعارف، إنتاج تحدده عناصر معقدة منها النظريات والتصورات والمناهج والعلاقات الداخلية المتعددة التي تربط مختلف هذه العناصر»[4].فالعلم هو الممارسة النظرية المنتجة للمعارف وسيلتها في ذلك التصورات والمفاهيم. ومن يتحدث عن الإنتاج يذكر التحويل، تحويل الواقع المعطى وتغيير المباشر. يقول غـودولييه: «إن الفهم العلمي للواقع الاجتماعي لا يمكن أن يرتكز على انطباعات الأفراد عنه، حتى ولو

---

(١) Ibid. p. 28.

(٢) Althusser. «Idéologie et appareils...». op. cit.

(٣) T. Herbert: «Pour une théorie générale des idéologies», in. **Cahiers pour l'Analyse**, N°9, été 1968, p. 77.

(٤) In **La Pensée**, N° 113. 1964.

كانت هذه الانطباعات ثمرة التأمل الجدي. والواقع أن مهمة الوصف العلمي تكمن في البرهنة على أن هذه الانطباعات هي مجرد أوهام كما يكمن في استظهار المنطق الداخلي الخفي لحياة المجتمع. بذلك يكون النموذج الذي يبنيه العلم مطابقاً لـواقع مختبىء خلف الواقع الظاهر»(١). فالمعرفة العلمية تتم عن طريق إنتاج موضوع يتميز عن المعطى المباشر والعلم يخاصم الواقع الطبيعي ليُنشىء واقعاً علمياً، أنه كما يقول باشلار «يقاطع الطبيعة لكي يشيد تقنية»(٢).

فليست التجارب العلمية رجوعاً إلى واقع معطى وإنما هي إنتاج لـواقع جديد، ناتج عن التقدم العلمي. ليست الملاحظة «قراءة لكتاب الطبيعة» ولا «إنصاتاً لما تقوله الظواهر» (ك. برنار)، وليست التجربة العلمية تحققاً نقدم فيه الفرضية الموضوعية موضعة وفعالية وصناعة للظواهر العلمية. ليس العالم هـو الحكم الذي يحكم على العلم بل إنه هو تلك الصورة المتحولة التي يعطينا إياها العلم عند تحققه. يقول باشلار: «لقد بلغنا مستوى من المعرفة العلمية أصبحت فيه الموضوعات العلمية هي ما نصنعه نحن لا أقل ولا أكثر»(٣). إن اعتبار العلم قراءة لواقع معطى يعكس مفهوماً معيناً وإشكالية بعينها يناصبها ألتوسير عداءً شديداً: تلك هي الإشكالية المميزة للنزعة الوضعية الاختباريـة: «إن استثمار المعارف، باعتبارها جزءاً من بنية الواقع الفعلي للموضوع الواقعي، هو ما يميز الإشكالية التي تطبع المفهوم الاختباري للمعرفة»(٤). إن هذه النزعـة تنسى أن «المعطيات، في العلم، تكون نفسها عبارة عن نتائـج»(٥) فنحن «مهما رجعنـا القهقرى في ماضي فرع معين من فروع المعرفة فإننا لن نجد أي حدس حسي أو تمثل خالص. بل إننا نجد دوماً مادة أولى معقدة التركيب. نجد بنية من الحدوس

---

(١) M. Godelier: **Horizon trajets marxistes en anthropologie:** Paris. Maspero, 1973, p. 190.

(٢) G. Bachelard: **L'activité rationaliste de la physique contemporaine.** Paris, P.U.F. 1965. p. 4.

(٣) Bachelard: **dialectique de la durée**. Paris, P.U.F. p.63.

(٤) Althusser: **Lire le capital.** T1 F. Maspero. p. 42.

(٥) G. Bachelard: **Le rationalisme appliqué** Paris, P.U.F. p.103.

والتمثلات تمزج بين عناصر حسية وأخرى تقنية وأخرى إيديولوجية. لذا فإن المعرفة لا تكون قط مثلما تتصورها النزعة الاختبارية أمام موضوع خالص هو الموضوع الواقعي»[1]. «فالواقع العياني يكون عيناً لأنه يكون تركيباً من عدة محددات. إنه وحدة لتنوعات. لذا فهو يتجلى في الفكر كعملية تركيب، كنتيجة لا كمنطلق بالرغم من أنه هو المنطلق الحقيقي، وبالتالي منطلق الرؤية المباشرة»[2].

الواقع العلمي إذن ليس هو الواقع المعطى. إنه واقع خفي. والإدراكات المباشرة هي خدعات يفرضها الوهم. يقول ماركس في الرأسمال «إن الشكل المكتمل الذي تتخذه العلاقات الاقتصادية كما تتجلى في السطح وفي وجودها العيني، وبالتالي كما يتمثلها الأفراد الذين يكوّنون تلك العلاقات والذين يجسدونها عندما يحاولون فهمها، إن ذلك الشكل يخالف أشد الخلاف للبنية الداخلية التي هي بطبيعتها مختبئة. وفي حقيقة الأمر إنها النقيض المخالف لذلك الشكل»[3]. إن اختفاء الموضوع العلمي لا يرجع إلى عوامل سيكولوجية كضعف في الإدراك ونقص في الذكاء كما أنه لا يعود إلى عوامل أخلاقية كسوء النية وتعمد الكذب، إنه ليس راجعاً لعوامل فردية شخصية و «ليس الإنسان هو الذي يخدع ذاته وإنما الواقع هو الذي يجعله ينخدع وذلك بأن يظهر بالضرورة في شكل يخفيه ويظهره مقلوباً أمام الوعي التلقائي للأفراد(. . .) وهكذا يشكل هذا الظهور المقلوب المنطلق الضروري للتمثلات التي يكوّنها الأفراد عن البنية الاجتماعية، تلك التمثلات التي ليس الوعي ولا الفرد بمسؤولين عنها»[4].

لا نعني بهذا أن الواقع له طبيعة وماهية محددة تجعله يمتنع عن الانكشاف. هذا ما يشير إليه رانسيير في كتاب ظهر بعنوان عبرة ألتوسير، فيقول: «إن البنية لا تختفي لكونها تفضل الاختفاء كالطبيعة الهيراقليطية، إنها تخفي طبيعتها

(١) Althusser: **Lire le capital**, T 1 op. cit. p. 49.

(٢) Marx: **Contribution à la critique de l'économie politique.** éd Sociales. p. 165.

(٣) Marx: **Le Capital**, Livre II, T1, op. cit. pp 222- 23.

(٤) M. Godelier: op. cit. p. 191.

المتناقضة»[1].

معنى هذا أن المعرفة تصبح إيديولوجية كلما حاولت (الالتصاق) بالواقع دون إحداث تغيير معرفي فيه. فالعلم إذ ينتج المعرفة الموضوعية يعلن الحرب على الأوهام الإيديولوجية ويحاول تعرية ميكانيزمات المستوى الإيديولوجي ولكنه لا يستطيع القضاء على تمثلات يجد الناس فيها معايير سلوكهم، تمثلات تضمن الترابط الاجتماعي وتتجسد عند مختلف المجتمعات في شكل قواعد ومبادىء أخلاقية وعلاقات أسروية وممارسة فنية. ذلك أن التمثلات التي تشكل الإيديولوجية ليست زائدة فهي التي تضمن كما رأينا وحدة التشكيلة الاجتماعية. ولا يعني هذا أن الإيديولوجية تقضي على التناقضات الاجتماعية بحلها. فالوحدة المقصودة هنا وحدة وهمية، وحدة تخفي التناقض وتغلفه. يقول بولانتزاس: «إن بنية الإيديولوجي تتوقف على كونها تعكس وحدة تشكيلية اجتماعية. ومن وجهة النظر هذه فإن دورها النوعي والفعلي في التوحيد لا يتجلى في تكوين وحدة تشكيلية ما، كما يزعم الموقف الاختباري، بل في عكس تلك الوحدة بتكوينها في مستوى خيالي وهمي»[2]. فالإيديولوجية عامل ربط وتلاحم في المجتمع، ومن يتحدث عن الربط والتلاحم يغفل التناقض والصراع: «إن الإيديولوجية، على عكس المفهوم العلمي للمنظومة، ترفض فكرة التناقض فهي تحاول أن تحل التناقض بإغفاله. وهذا يعني أن بنية الكلام الإيديولوجي تخالف أشد الاختلاف بنية الكلام العلمي»[3]. الإيديولوجية وسيلة تشويه وقلب: إنها تظهر التناقض وحدةً والتنافر انسجاماً. وهي تقلب الأمور وتشوهها فتجعل العلل معلولات والمسببات أسباباً.

وهكذا يكون التحليل علمياً إذا ما بيَّن روابط الواقع المعاش بشروطه المادية، وهو يكون إيديولوجياً إذا ما اقتصر على تبرير الواقع باعتباره في ذاته كما لو كان يحمل معناه في ذاته ودون إرجاعه إلى شروطه المادية المحددة. ذلك ما يجعل

---

(١) J. Rancière: **La leçon d'Althusser.** Coll. idées. Paris, Gallimard- p.236.

(٢) Poulantzas: op. cit. p.29.

(٣) Ibid. p.·28.

الإنتاج العلمي يتم، على خلاف الإيديولوجية، تحت مراقبة الحالة التي يكون العلم قد وصل إليها وهو يخضع بالتالي لقواعد معينة. في الميدان العلمي هناك علوم معينة تضع مشاكل معينة وصعوبات محددة في إطار معين، فتحاول حلها حسب وسائلها النظرية. وهذا ما يجعل العلم طريقاً مفتوحاً. أما الإيديولوجية فمن حيث أنها تتجاهل قواعد نشأة موضوعاتها والتحولات التي تدخلها هي عليها فهي لا تضع إلا المشاكل التي تكون قد خمنت حلولها، وبعبارة أدق إنها لا تضع المشاكل، كما رأينا، وإنما تضع حلولاً تعمل على صياغتها في صورة أسئلة.

بهذا المعنى لا تعترف الإيديولوجية بنفسها كإيديولوجية لأنها تتجاهل قواعد نشأة موضوعها. فالمفهوم الإيديولوجي «لا يحمل على عرض جبينه أو في داخله سمة الإيديولوجية(. . .) إن المفهوم الإيديولوجي، على العكس من ذلك، يعرض نفسه كما لو كان هو الحقيقة. وهو لا يمكن أن ينعت بالإيديولوجي إلا من الخارج وبعد حين(. . .) وفعلاً، فإن كل علم، عندما ينبعث في تاريخ النظريات ويتضح كعلم، يبينّ ماضيه النظري الذي ينفصل عنه كماض ضال بعيد عن الحقيقة»(١) ذلك ما يوضحه أحد أتباع ألتوسير إذ يقول: «ليس هناك كوجيطو إيديولوجي (أنا إيديولوجي)، بل هناك دوماً اتهام يصاغ بصيغة مخاطب: (أنت إيديولوجي)»(٢). فالإيديولوجية لا تصبح إيديولوجية إلا بالنظر إلى العلم الذي تكوّن على أنقاضها. وكل علم هو علم إيديولوجية. وما قبل ـ تاريخ علم ما هو تاريخ إيديولوجيته. يقول ألتوسير: «إن الممارسة النظرية لعلم ما تتميز دوماً وبوضوح عن الممارسة النظرية الإيديولوجية التي تطبع ما قبل ـ تاريخ ذلك العلم. وإن هذا التمييز يتخذ شكل انفصال (كيفي) نظري وتاريخي، يمكننا أن نطلق عليه مع باشلار لفظ قطيعة ابستمولوجية»(٣). هذه القطيعة إذن هي نقطة انفصال بين إشكالية علمية وإشكالية إيديولوجية، أي من كيفية معينة لطرح المشاكل إلى كيفية أخرى. وهذا لا يعني أن القطيعة قضاء على الماضي

---

(١) L. Althusser: **Elements d'autocritique.** Paris, Hachette. 1974. pp. 112- 13.

(٢) G. Buis: Dans l'ouvrage collectif: **Les idéologies dans le monde actuel.** centre d'études de la civilisation contemporaine. Desclée de Brouwer. 1971. p. 46.

(٣) Althusser: **Pour Marx.** op. cit. p. 168.

الإيديولوجي للعلم. فالتمثلات الإيديولوجية لا تختفي عند ظهور العلم. وإنما تعيد تنظيم ذاتها عن طريق تدخل العلم وهي تظل مصاحبة للعلم في طريقه ولكنها تغير من حلتها وتجدد لونها.

يقول غودولييه: «إن المعرفة العلمية لبنية علاقات السوق لا تقضي على الوعي التلقائي الذي يكون لدى الأفراد عن هذه العلاقات (حتى لدى العلماء). حقاً إن تلك المعرفة تغير وظيفة ذلك الوعي وتعدل من فعاليته وتأثيراته على السلوك ولكنها لا تحذفه وتلغيه»(١). يتضح لنا هذا مثلاً بصدد قيام علم بالتاريخ «فعلم التاريخ باعتباره علماً بالممارسة الاجتماعية، يقضي نظرياً على الإيديولوجيات النظرية قبل العلمية التي يقوم ضدها. ولكنه يتضمنها في الوقت ذاته من حيث أن تلك الإيديولوجيات تنحل إلى إيديولوجيات عملية مرتبطة بالصراع الطبقي وتعمل كعناصر مكونة للممارسة الاجتماعية»(٢). نفهم معنى تلك المصاحبة التي تستمر بين العلم الناشيء والتمثلات الإيديولوجية السابقة إذا علمنا أن هناك بجانب الإيديولوجية النظرية إيديولوجيات عملية. والإيديولوجيات العملية هي «تشكيلات معقدة مركبة تنتج عن تركيب مفاهيم وتمثلات وتصورات في سلوك وأعمال وحركات بحيث يقوم المجموع بوظيفة معايير عملية توجه مواقف الناس وأعمالهم إزاء المشاكل الواقعية التي يطرحها وجودهم الاجتماعي والفردي أي التي يطرحها تاريخهم»(٣). وهكذا فالممارسة العلمية تعني الانفصال في كل لحظة عن البداهات الإيديولوجية، وبهذا المعنى لا تكون القطيعة حدثاً تاريخياً ذرياً، إنها مجموع اللحظات التي يلقي فيها العلم نظرة إلى خلف ليكشف عن ماضيه كماض إيديولوجي. وبعبارة أدق إن العلم لا يكشف عن الطابع الإيديولوجي لذلك الماضي بقدر ما يساعد على ذلك الكشف.

---

(١) M. Godelier: op. cit. p. 305.

(٢) A. Tosel: Dans l'ouvrage collectif: **Les idéologies dans le monde actuel.** op. cit. p. 228.

(٣) L. Althusser: **Philosophie et philosophie spontanée des sanvants.** Paris, Maspero, 1974. p.26.

فليس العلم هو الذي ينعت الماضي قبل ـ العلـمي بأنه ماض إيديولوجي. إن المعرفة العلمية تكتفي بوصف ذلك الماضي بالضلال والخطأ. ولفضح هذا الماضي الخاطىء وكشف غلافه الإيديولوجي لا بد من تدخل طرف ثالث بين العلم والإيديولوجيا، ذلك الطرف هو الممارسة الفلسفية. فهذه الممارسة هي التي تبين أن أخطاء الماضي كانت تمثلات إيديولوجية تدّعي الحقيقة. فـ «عندما يتكون الفكر العلمي كعلم فإنه يكشف أن المعارف السابقة كانت معارف خاطئة لا إيـديولـوجية والفلسفـة هي التي تكشف عن هذه الأخـطاء بـوصفهـا أخـطاء إيديولوجية، «ميتافيزيقية» عند كونت و «إيديولوجية» عند ماركس و «تحليلية» عند باشلار و «وضعية جديدة» عند ألتوسير. إن التفكـير الفلسفي النقدي الـذي ينصب حول حلول الفكر العلمي هو الذي يكشف العلاقات الجدلية لهذا الفكر مع الإيديولوجية وليس العلم ذاته. فالعلم يهدم الأخطاء الإيديولوجية دون أن يفكر فيها كحواجز إبستمولوجية. وهكذا فالتأمل الفلسفي هو نافذة ثالثة نستطيع من خـلالهـا وحـدهـا أن نميط اللثام عن العـلاقـات الجـدليـة بـين العلمي والإيديولوجي»[1].

الإيديولوجية لا تقدم نفسها كإيديولوجية، والعلم لا يستطيع أن يكشف عن ماضيه كماض إيديولوجي، بل إنه كما قلنا يعجز عن التخلص من ذلك الماضي ما دامت الإيديولوجية تصاحبه. لذا فلا بد من تدخل الطرف الثالث الذي يقوم بوظيفة النقد. فكأن المصارع الحقيقي للإيديولوجية ليس هو العلم وكأن خصمها النظري الأساسي هو الفلسفة من حيث أن هذه تتدخل كفكر يستعمل الكشوف العلمية ليحارب الأوهام الإيديولوجية. «فعندما تكوَّن خـلال القرنـين السابـع والثامن عشر فلك وفيزياء رياضية، ظهرت في هذه الوقت ذاته إيديولوجية علمية تحلم بطبيعة تخضع خضوعاً مطلقاً للقوانين الرياضية، طبيعة تعطينا الرياضيات عنها صورة كاملة وتخضع لمبدأ رياضي هندسي ميكانيكي عند ديكارت وجبري حسابي عند لايبنتز»[2]. ولكن تلك الفيزياء كانت في الوقت ذاته قـطيعة مـع

---

(١) G. Buis: Dans l'ouvrage collectif, op. cit. p.35.

(٢) G. Buis: op. cit. p. 37.

الإشكالية الإيديولوجية الأرسطية فكانت الحاجة ماسة إلى تدخل فلسفي يفضح المفاهيم الأرسطية ويكشف بُعدها الإيديولوجي. ذلك كان هو التدخل الذي قام به ديكارت. كان على أبي الفلسفة الحديثة أن يقيم المفهوم الجديد للطبيعة وأن يمد العلم بما يحتاج إليه من تصورات جديدة. كان عليه أن يقوض صرح المفهوم الذي خلفته القرون الوسطى عن الطبيعة، ذلك المفهوم الذي كان يعتبر الطبيعة كلاً منظماً متناهياً متراتباً متفاضل الأجزاء يجسد تدرجه وتراتبه تدرج القيم والكمالات.

لكن الإشكالية الجديدة التي أرسى قواعدها غاليليو كانت تقتضي مفهوماً جديداً مغايراً عن الطبيعة. نعم إن الطبيعة عند غاليليو ستبقى منظمة ولكن النظام عنده يختلف عن النظام الأرسطي اللاهوتي: النظام الديكارتي الغاليلي نظام هندسي ميكانيكي والنظام الوسيطي نظام أنطولوجي أخلاقي. الطبيعة في الإشكالية العلمية هي علاقات موازاة وتناظر وتقابل أما في الإشكالية الإيديولوجية فهي علاقات بين الجميل والقبيح، بين القوي والضعيف، بين الأسمى والناقص. كانت الإشكالية الجديدة إذن في حاجة إلى مفهوم ميكانيكي عن الطبيعة لم يكن ليتواجد جنباً إلى جنب مع مفهوم العلة الغائية كما هو عند أرسطو. يقول دوزانتي: «يجب أن نتبين في وضوح طبيعة التناقض بين التصورات القديمة التي خلفها أرسطو وتلك التي كان ينبغي إقامتها وتكوينها. إن التصورات العتيقة كانت (واضحة) وإنها لم تكن لتتمتع فحسب بالسلطة التي يخولها لها قدمها الزمني، بل إنها كانت كذلك في أتم انسجام مع أكثر المعطيات بساطة وأقربها إلى تناول الإدراك العادي والممارسة الساذجة(...) وعلى العكس من ذلك فإن التصورات التي كانت تقتضيها الفيزياء الجديدة كانت بعيدة عن الحس العام(...) فكان من الضروري لتشييد هذه التصورات الجديدة، القضاء على كل مظاهر (الحس)»[1]. ولكن التدخل الفلسفي يبدو هنا متوقفاً على حدوث القطيعة وعلى وجود علم بالفيزياء «فإذا ما تبنينا طريقة ألتوسير

---

(١) J. T. Desanti: **Introduction à l'histoire de la philosophie**. Paris, critique, 1956. pp. 166- 7.

بوضوح تجلى لنا أن الحوار والجدال يتم بين أطراف ثلاثة: العلم والإيديولوجية والفلسفة. وها هنا لا وجود للفلسفة إلا كفاصل بين الإيديولوجية والعلم. وهذا يعني أن الإيديولوجية قد توجد دون وجود العلوم وقبلها. ولكن في تلك الحالة لا تعي الإيديولوجية ذاتها كإيديولوجية. وهناك ضرورة لظهور العلم بالموضوع الذي كانت الإيديولوجية فيما قبل تهتم به كي تظهر الإيديولوجية كإيديولوجية ويفكر فيها بوعي أنها كذلك. وآداة هذا التفكير هي الفلسفة التي ظهرت لأول مرة مع ظهور أول العلوم»[١].

ذلك أن من شأن القطيعة Coupure أن تحدث انفصالاً rupture. وهذا الانفصال ناتج عن اكتشاف علم جديد يهزم المفاهيم الإيديولوجية ويغير من طبيعة التدخل الفلسفي.

ينتقد ألتوسير نفسه في كتاب النقد الذاتي على ما قاله سابقاً عن القطيعة الإبستمولوجية فيقول: «ورغم جميع الاحتياطات التي اتخذتها فإنني فهمت القطيعة ووحدتها باستعمال ألفاظ عقلانية كالعلم واللاعلم، لا بعقلانية صريحة تستعمل الألفاظ التقليدية التي تميز بين الحقيقة والخطأ(. . .) أو المعرفة والجهل(. . .) بل إن الأمر كان أخطر من ذلك، لأنني صغت تلك المقابلة باستعمال اللفظين المتعارضين: العلم والإيديولوجية. ولماذا كان الأمر أخطر؟ لأنني حاولت أن أقابل العلم بمفهوم ماركسي شديد الأهمية ولكنه عظيم الالتباس. خصوصاً وأنني أخذته في التباسه الخداع الموجود في كتاب **الإيديولوجية الألمانية** حيث يستعمل للدلالة على معنيين متمايزين وحيث يلعب دورين مختلفين أولاً كمقولة فلسفية من جهة (وهم، خطأ) وكتصور علمي من جهة أخرى (تشكل البنية العليا)»[٢]. ذلك أن القطيعة ليست مجرد انفصال نظري، وأن الاقتصار على البعد النظري في فهم القطيعة يكون إغراقاً في النظرية: «ولكن بدل أن أعطي لهذا الحدث التاريخي جميع أبعاده الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية والنظرية، أرجعته إلى واقعة نظرية محدودة هي القطيعة

---

(١) M. Amiot. Dans l'ouvrage collectif, op. cit. p. 52.

(٢) **Elemets d'autocritique,** op. cit, pp. 41- 2.

الابستمولوجية كما يمكن أن نلاحظها في أعمال ماركس ابتداء من ١٨٤٥. وبهذا العمل وجدت نفسي أسقط في تأويل عقلاني للقطيعة، تأويل يقابل الحقيقة بالخطأ تحت اسم التعارض التأملي بين العلم والإيديولوجية(. . .) وقد كان الصراع الطبقي غائباً عن هذا المشهد العقلاني والتأملي»[١]،فهو اكتفى بالنظر إلى القطيعة في المستوى الإبستمولوجي وفيه وحده «إنني بإرجاع القطيعة إلى تلك المقابلة وحدها(. . .) كنت قد اتخذت، دون انتقاد، وجهة نظر العلم عن ذاته(. . .) وجهة نظر أصحاب الممارسة العلمية حول ممارستهم الخاصة»[٢] «إنني لم أستطع أن أبين العوامل التي تتحكم في تلك القطيعة بالرغم من أنني غذيتها بمقولات تاريخية جدلية»[٣].إن فهم المقابلة بين الحقائق والأخطاء ضمن نظرية عامة عن العلم والإيديولوجية «لهو إغراق في التأمل»[٤] وهو نزعة نظرية theoricisme.

لا يكتفي باديو وبالميس في كتابهما حول الإيديولوجية بهذا الانتقاد الذي يوجهه ألتوسير لنفسه حول مفهومه عن القطيعة ونظريته العامة عن الإيديولوجية. وهما يعتقدان أن المشروع الألتوسيري لم يكن مغرقاً في النظر فحسب، بل إنه مغرق في الصورية كذلك. فهذا المشروع في رأي صاحبي كتاب حول الإيديولوجية ليس مادياً ولا جدلياً: فهو ليس مادياً «لأن كل علاقة داخلية بين الإيديولوجية وقاعدتها المادية توجد مفصومة»[٥] داخل هذا المشروع. يعيب الكاتبان على ألتوسير مفهومه عن الإيديولوجية ويعتبرانه مجرد مفهوم صوري «فالإيديولوجية ليست عنده انعكاساً للعلاقات الحقيقية بل هي انعكاس للوهم الاجتماعي للأفراد. إنها صورة عن الصورة. وهي لا تملك أي دلالة حقيقية وبهذا فبإمكانها أن تعمل كآلية منغلقة على ذاتها وأن تقوم ككل ضد العلم»[٦].

(١) Ibid. p. 44.
(٢) Ibid. pp. 14- 15.
(٣) Ibid. p. 48.
(٤) Ibid. p. 51.
(٥) A. Badiou et F. Balmés: **De l'idéologie.**Paris, F. Maspero, 1976. p. 30.
(٦) Ibidem.

فالمفهوم الألتوسيري في رأيهما يعدم فعالية الواقع المادي وينفيه، فهذا الواقع «لا يكون في متناول وعي الأفراد العاديين ولا تصل إليه إلا مساعي العلم المختصة والمعزولة عن الممارسة. وها هنا لا يلعب الشعور بالاستغلال ووعيه والتمرد عليه أي دور ولا علاقة له بإدراك العلاقات الطبقية ومعرفتها الموضوعية»(١). إن ما يغفله ألتوسير في رأي باديو وبالميس هو كون الإيديولوجية دوماً «تحت تأثير «قوى محركة حقيقية»(٢) وكون «الوهم يرتبط لا بالأفكار ذاتها، تلك الأفكار التي لا يمكن أن تصدر إلا عن الواقع، بل كونه يتعلق بتصور استقلالها الذاتي»(٣) بمعنى أن التفكير يصبح إيديولوجية عندما ينفصل عن القوى المادية فيعتقد أن هناك باطنية تحدده وتعمل في استقلال عن تلك القوى المادية. «فالوهم والوعي الزائف يتعلقان بشكل التمثلات لا بمحتواها»(٤).

يبدو أن الكاتبين لا يدركان تمام الإدراك فحوى التعريف الذي يعطيه ألتوسير للإيديولوجية .فقد سبق أن رأينا أن صاحبنا لا يقول بأن محتوى التمثلات الإيديولوجية محتوى وهمي، إنه يؤكد أن الإيديولوجية ليست عالماً وهمياً، وأنها أداة فعالة في المجتمع ومستوى أساسي من مستويات كل تشكيلة اجتماعية. وأنها العالم الواقعي الذي يتحقق فيه الوهم والخيال. فالتمثلات الإيديولوجية لها وجود فعلي والوهم لا يكمن إلا في العلاقة التي تربط تلك التمثلات بالعلاقات الاجتماعية. ثم إن ألتوسير، عندما يقول بأن تلك التمثلات لا تعكس العلاقات الاجتماعية الحقيقية بل علاقة بتلك العلاقات، فهو لا ينفي أن تكون هناك قوى مادية تجعل الناس يسقطون ضحية الأوهام، كما لا ينكر أن وراء تستر الواقع و «اختفاء» العلاقات الحقيقية وظهورها في شكل آخر عوامل مادية. فالمعروف أن ألتوسير وجماعته يعتبرون المستوى الاقتصادي هو الثابت البنيوي الذي يقوم بدور أساسي في كل بنية اجتماعية. إذ أنه هو الذي يتحكم في تحديد المستوى الذي يلعب دور الهيمنة أي المستوى الذي تنعكس فيه تناقضات البنية الاجتماعية

(١) Ibid. p. 30.

(٢) Ibid. p. 32.

(٣) Ibidem.

(٤) Ibidem.

«فعلاقات الإنتاج هي التي تحدد هيمنة هذا المستوى أو ذاك. فهي إذن تتمتَّع بفعالية عامة وفي تحديد التنظيم الاجتماعي ما دامت تحدد تلك الهيمنة، وتحدد من خلالها التنظيم العام للمجتمع»[1].

ليس هناك إذن عند ألتوسير نفي لعلاقة هذا المستوى بالآخر وليس عنده مفهوم صوري عن الإيديولوجية. كل ما في الأمر أن بحثه حول الإيديولوجية لم يخرج عن المستوى النظري. إن العيب الذي وقع فيه ألتوسير هو أنه اعتقد أنه أعطانا نظرية عامة عن الإيديولوجية، في حين أن بحثه اقتصر على دراسة (نمط الإنتاج النظري للإيديولوجية). وهو قد أدرك هذا في نقده الذاتي واعترف به إلا أنه لم ينكر أهمية بحثه بل عاب على نفسه فحسب اقتصاره على جانب معين من الدراسة العامة حول الإيديولوجيـة. فكما أن من حق الباحث الإبستمولوجي ومؤرخ العلوم أن يدرس (نمط الإنتاج النظري للعلم) ويبحث عن الآليات التي تتحكم في إنتاج التصورات العلمية، دون أن يقع في النزعة الصورية، بالرغم من عدم اهتمامه بالظروف الاجتماعية لنشأة العلوم، فبالمثل، ربما كان من حق ألتوسير أن يتساءل عن طبيعة نمط إنتـاج المفاهيم الإيـديولـوجية دون أن يهتم بالروابط المادية التي تتحكم في ذلك الإنتاج. صحيـح أن ذلك البحث يبقى جزئياً ناقصاً وليس هو نظرية عامـة عن الإيديـولوجية، ولكنه مـع ذلك بحث ضروري ومستوى معين من المستويات التي يلزم أن تطرح فيها الدراسات حول الإيديولوجية. ذلك أننا أوضحنا في بداية عرضنا بأن ميكانيزمات مستوى معين من مستويات أيـة تشكيلة اجتماعيـة لا تكون بـالضرورة صدى لميكـانيزمـات المستويات الأخرى. فالكل الاجتماعي عند ألتوسير لاأحـادي التحديد وليست مستوياته تتحدد بعنصر واحد، وبالتالي فهي لا تخضع للآليات نفسها. وهذا ما يبرر ضرورة البحث في الآليات المتحكمة في كل مستوى على حدة، دون أن يعني هذا بالطبع فصلاً وجودياً بين المستـويات المـوجودة. «فنـوع الوجـود التاريخي لمختلف المستويات لا يكون هو هو»[2] وهكذا فلا يبدو أن ما يذهب إليه باديو

---

(۱) M. Godelier: op. cit. p. 44.

(۲) Althusser: **Lire le capital.** op. cit. p. 119.

وبالميس من اتهام ألتـوسير بـاللامـادية أمـر يسهل قبـوله. ومـا القول الآن في «لاجدليته»)؟

يـرى المؤلفان أن كـل نظريـة حقيقية عن الإيـديولـوجية ينبغي أن تفهم «الإيديولوجية على أنها عملية متنـاقضة وأن تـدركها بـالرجـوع إلى التحولات الحقيقية»[1]. غير أن الوصف الألتوسيري في نظرهما «لا يسمح لنا بفهم القانون الداخلي لتـغيُّر العلاقات بين القوى الإيديولوجية»[2]، ومن هنا أتت صوريته. ذلك أن المنهج العلمي يقتضي «فهم الحركة التي تنشأ الإيديولوجية بمقتضاها على أرض الوقائع المادية للتاريخ»[3]، وأن عيب ألتوسير هو كونه درس الإيديولوجية في انغلاقها النظري. هذا في حين أن «إدراك الإيديولوجية كعمليات لا كميكانيزم وهمي منغلق على ذاته، إن ذلك الإدراك هو التوجيه العلمي الذي يرشدنا إليه ماركس. لكن ألتوسير يقلب اتجاهه. وإن نظرية عن الإيديولوجية لا يمكن أن تخرج عن القانون الجدلي العام وهو أن تسمح بتفسير تطور القوى التي تدخل في الصراع. إن الإيديولوجية لا تُفهم إلا كمجال للصراع المتجذر في التعبير عن العلاقات المادية»[4].

ها هنا أيضاً يعيب المؤلفان على ألتوسير كونه لم يحاول صياغة نظرية عامة عن الإيديولوجية تسمح بتفسير تطور القوى التي تدخل في الصراع وكونه اقتصر على دراسة نمط الإنتاج النظري للإيديولوجية والبحث عن الفوارق التي تميزه عن نمط الإنتاج النظري للعلوم. فيبدو إذن أنهما يرددان الحجة السابقة نفسها، إنه يكفينا أن نقول من جديد أن نمط الإنتاج النظري يتمتع بنوع من الخصوصية ولا يعكس الآليات نفسها التي تخضع لها أنماط الإنتاج المادي.

غير أن الأمر لا يقف عند ذلك ويظهر أننا حتى إن سلمنا مع ألتوسـير، بضرورة قيام دراسة خاصة لنمط الإنتاج النظري للإيديولوجية فإن تلك الدراسة

---

(١) Badiou et Balmés: op. cit. p. 34.

(٢) Ibidem.

(٣) Ibidem.

(٤) Ibid. p. 35.

لا ينبغي أن تغفل العنصر الجدلي في الصراع الإيديولوجي، و«أن أية نظرية ماركسية عن الإيديولوجية ينبغي عليها بالضرورة أن ترتكز على نظرية حول التناقضات الإيديولوجية، نظرية تدرس الصبغة الانقسامية للتمثلات الإيديولوجية، وأن مفهوم الإنقسام مفهوم محايث للمفهوم العام للإيديولوجية. لكن التوسير على العكس من كل ذلك يقول بالبساطة المنغلقة على ذاتها وينادي بالوحدة والهوية والماهية اللاتاريخية للإيديولوجية»[1].

هذا يعني أننا حتى إن بقينا داخل مستوى معين من مستويات التشكيلة الاجتماعية فلا ينبغي أن نغفل عنصر التناقض فيه. صحيح أن ألتوسير يتحدث، على صعيد المستوى النظري، عن أقطاب ثلاثة داخلة في صراع تتفاعل فيما بينها ويحدد بعضها البعض. فليس نمط الإنتاج النظري للإيديولوجية منغلقاً على ذاته كما يزعم المؤلفان، وقد رأينا أنه يتحدد بتفاعله مع نمط الإنتاج النظري للعلم والفلسفة. لكن العيب الذي يبدو أن ألتوسير وقع فيه هو إغفاله للتناقضات الداخلية، لا بين العلم والإيديولوجية والفلسفة، بل بين الإيديولوجيات ذاتها. لقد رأينا أن الإيديولوجية عند ألتوسير تتحدد في تفاعلها مع العلم والفلسفة ولكننا لم نر أنها تتحدد كذلك بفعل حركتها الداخلية، تلك الحركة التي توجد داخل نمط الإنتاج النظري الإيديولوجي ذاته، والتي تقوم بين الإيديولوجيات الموجودة في مجتمع بعينه. ونحن نستطيع أن نصوغ انتقادنا بلغة ألتوسير ذاته فنقول أنه لم يطبق مبدأ لاأحادية التحديد عند دراسته لنمط الإنتاج النظري للإيديولوجية. فلو كان الأمر يتعلق مثلاً بدراسة نمط الإنتاج النظري للعلم لما اقتصرنا على دراسة علاقة العلم بالإيديولوجية والفلسفة، إذ أن العلم لا يتحدد فحسب بفعل تلك العلاقة بل يتحدد أيضاً بالظروف المادية التي ينشأ فيها، وداخل الإنتاج النظري، فإنه يتحدد كذلك بآلياته الخاصة أي بالعلاقة بين العلوم ذاتها، بل إن كل علم يتحدد، هو ذاته بميكانيزم خاص، وربما ذهبنا مع باشلار إلى القول بأن كل مفهوم يخضع لآليات معينة. لماذا إذن لا تتعدد التحديدات (النظرية) عند دراسة الإنتاج النظري للإيديولوجية؟ لأن صاحبنا

---

(١) Ibid. p. 36.

يغفل الصراع الجدلي الذي يقوم داخل المستوى الإيديولوجي ذاته ويقف عند الصراع الذي يقوم داخل المستوى النظري لا عند الصراع بـين إيديـولوجيـات، ولأنه يعتبر الإيديولوجية السائدة هي وحدها التي (توجد) في المجتمع وتفعل فيه. وربما لهذا السبب أمكنـه أن يقول أن وظيفـة الإيديـولوجيـة هي أن تعيـد إنتـاج علاقات الإنتاج. ونحن نعلم أن هذه ليست وظيفة كل إيديولوجية وإنما هو امتياز الإيديولوجية السائدة التي تعبر عن طبقة تمتلك وسائل الإنتاج المادي والنظري وتتحكم في عـلاقات الإنتـاج النظريـة والماديـة. غـير أن ألتـوسـير يتكلم عن الإيديولوجية ووظيفتها الاجتماعية كما لو كانت كل إيديولوجية إيديولوجيةسائدة، أو على الأصح كما لو لم تكن هناك إلا إيديولوجية واحدة وكما لو لم يكن هناك تناقض على المستوى الإيديولوجي. ها هنا يبـدو لنا ألتـوسير مغفـلاً للتناقض الداخلي القائم بين الإيديولوجيات، لا يقـرأ ما هـو خفي ويقف عند المبـاشر ليعتبر أن ما هو سائد مهيمن هو المحدد والمحددوحده. وليست هذه نزعة صورية كما يذهب باديو وبالميس، بل إنها نزعة اختبارية.

ثم إن ألتوسير يغفـل ما يصـح أن نطلق عليـه هامشيـة المستوى العلمي كمحدد من محددات (نمط الإنتاج النظري). صحيح أن القطيعة التي يحدثها قيام إشكالية علمية مع الإشكالية السابقة عليها هي كشف عن ماض إيديولوجي، وهي بالتالي لحظة من لحظات الفعالية العلميـة على المستـوى النظري. ولكن القطيعات ليست تتكرر دوماً. وعلى هذا فإن فترات تدخل العلم فترات محدودة معدودة. لقد كان قيام الفيزياء الغاليلية فرصة لإعادة النظر في بعض المفاهيم الأساسية التي كانت تسود الفكر القديم والوسيطي. فلم تعـد الطبيعة مغلّفة بغلاف إيديولوجي أخلاقي ولم تعد المادة تتمتع بخصائص حيوية. فكان ذلك تدخلاً للحظة العلمية وفعالية للمستوى العلمي. ولكن هذا المستوى سرعان ما تقوقع فانعزل العلماء ليصنعوا طبيعة علمية جديدة غريبة عن الممارسة الاجتماعية ولم تحدث المنعرجات والتنقيحات refontes التي عرفها علم الفيزياء التحولات نفسها التي أحدثتها القطيعة. فإذا كنا لا نتعامل مع الطبيعة بالكيفية التي كان يتعامل معها الأقدمون، وإذا لم تكن المادة عندنا هي مادة أرسطو التي تنتقل من

الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ولا مادة الإغريق المكـونة من أربعـة عناصر وأربعة فحسب، فهي مع ذلك ليست هي المادة الإلكترونية التي تتعامل معها الفيزياء المعاصرة.

إن كـان تدخـل اللحظة العلميـة ذا فعاليـة كـبرى عنـد القـطيعـة فـإن فعاليته قد ضعفت بعدها خصوصـاً وأن الممارسـة العلمية سرعـان ما تتقـوقع وأن الوعي العلمي سرعان ما يصبح هامشياً بالنسبة للصراع النظري. ذلك ما يفسر الضجة المؤقتة التي عرفها تاريخ المعارف. فإذا كان الفيثاغوريون قد رموا بعضو من طائفتهم في النهر عندما (اكتشف) الأعداد الجذرية وإذا كان غاليليو قد حوكم من أجل إكتشافه العلمي وإذا كانت الكنيسة قد (انزعجت) من انتشار نظرية التطور، فإن المنعرجات التي عرفتها الرياضيات سواء عند اكتشاف الجبر أو الهندسات اللاأوقليدية أو نظرية المجموعات والتي عانتها الفيزياء سواء عند اكتشاف الكهرباء أوالذرة، إن هذه المنعرجات لم تتخذ الأهمية نفسها التي اتخذتها القطيعة. فاللحظة العلمية، لا تعرف دائماً المجد نفسه الذي تعرفه عند ميلاد العلم وتخليه عن ماضيه الإيديولوجي. ها هنا إذن يبدو كل تمجيد للعلم واعتباره قطباً أساسياً في تحديد نمط الإنتاج الإيديولوجي شيئاً مبالغاً فيه. لا يعني هذا بالطبع نفي أهمية الإنتاج العلمي ولا إنكار دور القطيعاتالإبستمولوجيـة. كل ما في الأمر أن الإيديولوجية سرعان ما تقوم بنوع من التجاوز للقطيعة وتتغذى عليها وتستفيد منها وتتكيف معها لتنحّي العلم وتبعده عن ميدان الصراع. وحينئذ لا يعود الزوج الأساسي، حتى على المستوى المعرفي وحده، هوالعلم/الإيديولوجية، وإنما هو الفلسفة/ الإيديولوجية.

هذا التمجيد للعلم وهذا الإعلاء من دوره النظري عند ألتوسير هو ما سمح لنا بأن نتحدث في البداية عما أطلقنا عليه «نفحة وضعية».

٧

انتقاد ألتوسير للزمان الهيجلي وأصوله الهيدغرية

بعد «صمت» ألتوسير نبَّه أحد أتباعه إلى الأصول الهيدغرية لكثير من المفهومات التي استخدمها[١]. إلا أن معظم من اهتم بانتقاده للنزعات التاريخية ومراجعته لمفهوم الزمان الهيجلي لم يعمل إلا على ربط هذا الانتقاد بما سبق لغرامشي أن كتبه بصدد التاريخ. بل إن من المفكرين الكبار من يستشهد بألتوسير ذاته كأهم من أقحم مفهوم الانفصال في التاريخ[٢]. والسؤال الذي نودّ طرحه هنا هو ما إذا كانت هناك أصول ألمانية لموقف ألتوسير من الزمان التاريخي. ولكنْ، علينا قبل ذلك أن نحاول استخلاص الفكرة الأساسية التي يرجع إليها ذلك الموقف.

معروف أن ألتوسير يفصِّل رأيه في هذه المسألة في الجزء الأول من قراءة الرأسمال[٣]. وهو يدعونا في البداية إلى مراجعة مفهوم التاريخ وتحديد النظرية التي نعتمدها في تحليلاتنا التاريخية. فـ «مفهوم التاريخ يطرح هو ذاته مشكلاً نظرياً، ذلك لأن هذا المفهوم، كما يقبل عادة، يعوزه النقد. وهو كمفهوم (واضح) قد لا يشتمل على أي محتوىً نظري اللهم المحتوى الذي تعطيه إياه

---

(١) D. Lecourt; **La philosophie sans feinte**, Paris, Grasset.

(٢) M. Foucault; **L'Archéologie du savoir**, Paris, Gallimard, 1966.

(٣) L. Althusser; **Lire le Capital**, T1, Paris, F. Maspero, 1964.

الإيديولوجيا الموجودة أو السائدة»[1]. هذا المفهوم السائد، لكونه مفهوماً إيديولوجياً، فهو لا يسمح بمعرفةٍ، بل، على العكس من ذلك، يعمل على حجب الواقع الحقيقي للأمور، والاقتصار على البداهة والوقوف عند المباشر. وحتى أعمال كثير من المؤرخين كانت ضحية لهذا المفهوم الإيديولوجي، وهي لم تكلف نفسها، في البداية، عناء تكوين موضوعها النوعي وتشكيل مفهومه.

يعتقد ألتوسير أن المفهوم الهيجلي عن التاريخ يعطينا أوضح مثال عن الزمان التاريخي الإيديولوجي. فنحن يمكننا «أن نتبينّ خاصّيتين أساسيتين للزمان التاريخي الهيجلي؟ وهما الاستمرار المتناسق وتعاصر الزمن:

أ ـ أما الاستمرار المتناسق للزمان فهو انعكاس في الوجود لاستمرار التطور الجدلي للفكر. وهكذا يعتبر الزمان عند هيجل كما لو كان ذلك الوعاء الذي يتجلّى فيه الاستمرار الجدلي لتطور الفكر. حينئذٍ يؤول شكل علم التاريخ إلى تقطيع هذا الاستمرار إلى حقبٍ توافق تبعية كلّ جدلي لكلٍ آخر. وتوجد لحظات الفكر في عدد من الأحقاب التاريخية التي يجب تقطيعها تقطيعاً مضبوطاً في الاستمرار الزمني[2]. وهكذا، فخاصية الاستمرار المنسجم المتناسق تجعل التاريخ عند هيجل وعاء ووسطاً تتم فيه الحوادث. كما تجعل التاريخ زماناً أساسياً ترسم فيه الظواهر الاقتصادية والإيديولوجية والسياسية.

ب ـ أما الخاصية الثانية فهي تعاصرُ الزمن أو مقولة الحاضر التاريخي. هذه المقولة هي ما يؤسّس إمكانية قيام المقولة الأولى. فإذا كان الزمان التاريخي هو وجود الكل المجتمعي Totalité Sociale، فيجب أن نبين ما هي بنية هذا الوجود. فكونُ العلاقة التي تربط الكلّ المجتمعي مع وجوده التاريخي علاقة بوجود مباشر، يقتضي كون تلك العلاقة نفسها علاقة مباشرة؛ وبعبارة أخرى، إن بنية الكل متواقتة دوماً في الحاضر نفسه، وبالتالي، فهي معاصرة بعضها لبعض. وهذا يعني أن بنية الوجود التاريخي للكل المجتمعي الهيجلي تسمح بما

(١) المرجع السابق، ص ١١٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١٦.

يقترح ألتوسير تسميته **بالإقتطاع الماهوي**، وهو يعني «تلك العملية الفكرية التي يمكننا عن طريقها القيام بقطيعة عمودية في أية لحظة من الزمان التاريخي، قطيعة يمكن لعناصر الكل جميعها أن تعبِّر فيها مباشرة عن ماهيتها الداخلية»[١].

المعروف أو ألتوسير يميز بين مفهومي المجتمع عند هيجل وماركس، فبينما يعتبر ماركس المجتمع بنية مترابطة تتكون من مستويات أهمها المستوى الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي، يتحدّث هيجل عن كلٍّ لا يتحدد بمستوى من مستوياته، بل «بمبدأ لا مكانَ له، ولا مرتبة امتياز في المجتمع، وذلك لكونه يشغل جميع الأمكنة ويحتل جميع المراتب»[٢]. فكأن ذلك الاقتطاع الذي يتحدث عنه ألتوسير يعطينا عناصر الكل جميعها لأن هذا الكل ذاته يشكل وحدة لا تنحل إلى مستويات.

إن مفهوم التاريخ عند هيجل مفهومٌ مثالي لأنه يوحد بين تصور التاريخ (أي بين الموضوع النظري «تاريخ») والموضوع العيني (الحوادث التاريخية العينية)، ويجعل من تلك الحوادث انعكاساً لذلك المفهوم والتصوّر. فاللحظة التاريخية التي يتحدث عنها هيجل هي لحظة حضور التصور أمام ذاته. يقول ألتوسير: «عندما نتحدث عن لحظة تطور الفكر عند هيجل فيجب أن ننتبه إلى أن هذا اللفظ يحيلنا إلى وحدة بين معنيين: يحيلنا إلى اللحظة كلحظة تطور (وهذا يقتضي استمرار الزمان ويثير المشكل النظري للتقطيع إلى أدوار تاريخية)، كما يحيلنا إلى اللحظة كلحظة زمن، كحاضر ليس قطّ إلا ظاهرة حضور التصور أمام ذاته عند جميع تعييناته الواقعية»[٣]. غير أنه لا يكتفي بإبراز الطابع المثالي في مفهوم التاريخ عند هيجل وإنما يذهب إلى ربطه بالاختبارية؛ فـ«مفهوم هيجل عن الزمن مأخوذ من أكثر النزعات الاختبارية شيوعاً، من الاختبارية التي تعتمد على الوضوح الخادع كما تعطينا إياه «الممارسة» اليومية، تلك الاختبارية التي نجدها، في شكلها البسيط الساذج، عند معظم «المؤرخين»، أو على الأقل عند المؤرخين الذين لم

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٧.

(٢) L. Althusser; **Pour Marx**, Paris, F. Maspero, 1965, p. 209.

(٣) **Lire le Capital,** op. cit. p.117.

يكونوا يطرحون أسئلة بصدد البنية النوعية للزمان التاريخي»[1]. نتبين إذن ما الذي دعا ألتوسير إلى تسمية هذا المفهوم عن التاريخ بالمفهوم الإيديـولوجي. فهيجل لم يعمل إلا على «أنه وضع داخل إشكاليته الخاصة المشكـل الأساس لممارسة المؤرخين، ذلك المشكل الذي كان يعبّر عنه فولتير عندما ميز مثلاً قرن لويس الخامس عشر عن قرن لويس الرابع عشر. وهو أيضاً المشكل الأساس الذي يضعه التاريخ الحديث»[2].

وهكذا يشكل المفهوم الهيجلي عن التاريخ النموذج الذي احتذته النزعاتُ المثالية مثلما تبنّته النزعـات الاختباريـة. فهذا المفهـوم يجسّد لنـا العيوب التي تفترضها النزعات المثالية والاختبارية معـاً، والتي ما زال المؤرخـون المحدثـون يقعون في فخّها. يقول ألتوسير: «إذا كنت ألحّ بهذا الشكل على طبيعة الزمن التاريخي الهيجلي وعلى شروطه النظرية فذلك لأنّ هذا المفهوم عن التاريخ وعن علاقته بالزمن ما زال حياً بيننا، كما يمكن أن نتبيّنه في التمييز الشائع اليوم بين التزامن والتطور (بين السانكروني والدياكروني)، وهو الذي يعتمد على مفهوم عن الزمان التاريخي المستمر المتناسق المنسجم المعاصر لذاته. فما هو تزامني هو التعاصر ذاته وحضور الماهية في الوقت ذاته مع تعييناتها حيث يمكن قراءة الحاضر كبنيـة داخل اقتـطاع ماهـوي. لأن الحـاضر يعني وجـود البنيـة الأسـاسيـة؛ فالسانكروني يفترض إذن هذا المفهوم الإيديولوجي عن زمن متناسق مستمر. ولا يكون الدياكروني إلا صيرورة هذا الحاضر ودخوله في استمرار زماني حيث لا تكون الحوادث التي يرجع إليها التاريخ بالمعنى الدقيق إلا حضوراً غير ضروري يـلي حضوراً آخـر (راجع ليفي ـ شـتراوس)؛ فالـدياكـروني [التتابعي] مثـل السانكروني [التزامني](. . .) يفترض الخاصيتين اللتين تبيّناهما بصدد المفهـوم الهيجلي عن الزمن»[3].

هذا ما تفعله النزعات التاريخية كلها في نظر ألتوسير. إنها لا تعمل إلا على

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ١١٨ـ ١١٩.

تحريك الخلود ليصبح تاريخياً، وتحريك الساكن ليصبح تطوراً، والسانكروني ليصبح دياكرونياً.

يرفض ألتوسير هذا الزمان الهيجلي وسليله التاريخاني. إنه يرفض هذا الزمان الأساس العام وهذا الوعاء الذي يشمل الحوادث وذلك الوسط الذي تتم فيه الوقائع. «يجب القول إنه مثلما ليس هناك إنتاج عام، فليس هناك تاريخ عام، بل مجرد بنيات نوعية للتاريخية، بنيات قائمة على البنيات النوعية لمختلف أنماط الإنتاج، بنيات نوعية للتاريخية»[1]. فلم يعد في إمكاننا أن نضع في الزمان التاريخي نفسه حركة تطور مختلف مستويات الكل: فنوع الوجود التاريخي لمختلف «المستويات» ليس هو هو. ينبغي أن نعيّن بالنسبة لكل مستوى زماناً خاصاً يتمتّع بنوع من الاستقلال النسبي ويتّصف بنوع من الاستقلال في ترابط مع الأزمنة الأخرى، أزمنة المستويات الأخرى. في استطاعتنا القول: لكل نمط إنتاج زمنٌ وتاريخ خاصان بعلاقات الإنتاج منفصلان بصفة نوعية، وتاريخ خاص بالبنية العليا السياسية، وتاريخ خاص بالفلسفة الخ . . . وكلٌّ من هذه التواريخ مقطع إلى أدوار Périodes حسب إيقاعات خاصة لا يمكن أن تعرف إلا بعد تعيين مفهوم نوعية زمانيتها التاريخية وتقطعاتها. فالتواقت الذي يفترضه المفهوم الهيجلي بين مختلف هذه الأزمنة لا وجود له. و «التواجد الذي نلاحظه [داخل] «الاقتطاع الماهوي» لا يعطينا أية ماهية حاضرة في كل وقت، ماهية يمكن أن تكون حاضر كل مستوى. والقطيعة التي «تليق» بمستوى معيّن، سواء كان المستوى السياسي أو الاقتصادي؛ والقطيعة التي يمكن أن تكون الاقتطاع الماهوي بالنسبة للمستوى السياسي مثلاً، لا يمكن قط أن تكون كذلك بالنسبة للمستويات الأخرى كالاقتصادي أو الإيديولوجي أو الجمالي أو الفلسفي أو العلمي، تلك المستويات التي تعيش أزمنة أخرى، والتي تعرف قطيعات أخرى وإيقاعات . . وفواصل أخرى. وحضور مستوى من المستويات هو بمعنى ما غياب للمستوى الآخر»[2].

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

لكن، إن كانت كل هذه الأزمنة وكل هذه التواريخ تتمتع باستقلال نسبي فذلك لا يجعل منها ميداناً مستقلاً عن الكل. فالاستقلال النسبي مبني على نوع من التوقف وعدم الاستقلال بالنسبة للكل. «وهذا يعني أن نوعية هذه الأزمنة، والتواريخ، نوعية متفارقة قائمة على العلاقات المتفارقة الموجودة داخل الكل، وهي العلاقات الكائنة بين مختلف المستويات: إن نمط ودرجة استقلال كل زمان وكل تاريخ يتحددان ضرورةً بنمط ودرجة ترابط كل مستوى بمجموع ارتباطات الكل»(١).

لكن هذا لا يعني الرجوع إلى ذلك الزمان الأساس الذي يعتمده هيجل. يقول ألتوسير: «إذا ما أقصينا النموذج الإيديولوجي لزمان مستمر قابل لأن يقطع اقتطاعات ماهوية تشكل الحاضر، فيجب أن نحترس من أن نضع بدل هذا التمثّل، تمثلاً آخر ذا مظهر مخالف، لكنه يُبقي على الإيديولوجيا الزمنية نفسها. فلا يمكن إرجاع مختلف الأزمنة إلى زمان إيديولوجي أساس، ولا يمكن قياس تفاوت تلك الأزمنة بالخط المستمر نفسه وإرجاع ذلك التفاوت إلى مجرد تأخر في الزمان أو تقدم فيه، أي في ذلك الزمان الإيديولوجي ذاته. إذا ما حاولنا، في مفهومنا الجديد عن الزمن القيام باقتطاع ماهوي، فسرعان ما نتبيّن أن ذلك الاقتطاع مستحيل»(٢).

وهكذا يتعيّن علينا أن نشكل المفهوم النظري للتاريخ، لا أن نقف عند موقف اختباري يعتبر الوقائع التاريخية معبرة عن ذاتها. فمثلما كان من الضروري تكوين الموضوع النظري لـ «منظومة الكواكب» لمعرفة الحركة الحقيقية للكواكب والنجوم، تلك الحركة التي تختلف عن الحركة الظاهرية، ينبغي تكوين مفهوم نظري عن التاريخ لمعرفة الآليات الفعلية للتطوّر الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي، تلك الآليات التي لا تعطينا نفسها إلا في شكل البداهة الإيديولوجية. فليس هناك زمان يمكن أن يُقرأ مباشرة في جريان هذا التطور أو ذاك، «إنه زمان لامرئي، زمان خفي، لا يُقرأ، يشبه في تخفّيه وعدم شفافيته

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣١.

واقع التطور الكلي للإنتاج الرأسمالي. هذا الزمان لا يمكن إدراكه كـ «ملتقى» مركّب لمختلف الإيقاعات(...) إلا في مفهومه، وهو ككل مفهوم لا «يعطى» مباشرة، ولا يُقرأ في الواقع الظاهر: هذا المفهوم ككل المفاهيم، يجب إنتاجه وبناؤه»(١).

خلاصة القول، إذن، أن ألتوسير يدعو إلى نحت مفهوم الزمان التاريخي، رافضاً المفهوم الهيجلي، الذي يرجعه إلى المفهوم الاختباري empiriste الذي يقول بالاستمرار المنسجم، ويعتبر التطور حركة للحاضر، أي المفهوم الذي يرجع الزمان، أساساً، إلى نمط الحاضر ويفهم الوجود كحضور Présence. وقد سبق لهيدغر أن ربط هو كذلك بين المفهوم الهيجلي عن الزمان والتصور العادي (الذي يطلق عليه ألتوسير التصوُّر الإيديولوجي). فمنذ كتابه **الأساس الوجود والزمان**، بيّن هيدغر أن «المفهوم الهيجلي عن الزمان هو صياغة للتصور العادي عن الزمن»(٢). بل إن هيدغر يذهب أبعد من ذلك، فيربط بين المفهوم الهيجلي والآخر الأرسطي ذاته. وهو يعقد مقارنة بين المفهومين فيقول: «يرى أرسطو أن ماهية الزمان هي الآن nun وهيجل كذلك، وهو يتصور الآن كنهاية Oros وهيجل كذلك، وهو يدرك الآن كنقطة stigmé وهيجل كذلك، وهو يحدد الآن كهذا المشار إليه وهيجل يطلق عليه «هذا المطلق» وفق التقليد المعروف يربط أرسطو بين الكرونوس والكرة، أما هيجل فيلح على الدورة الدائرية للزمان»(٣).

لا يحيد هيجل، إذن، عن التقليد الميتافيزيقي الذي سنّه أرسطو وهو لا يبتعد عن الطرح العادي لمسألة الزمان: «وإذا طرحتْ الميتافيزيقا مسألة ماهية الزمان، فإنها تطرحها، من دون شك، بالكيفية ذاتها التي تنهجها في طرح المشاكل: إن الميتافيزيقا تتساءل ما هو الموجود (أرسطو)، تتساءل عن وجود

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٦.

(٢) D. Souche- Dagnes: «Une exégèse heidegerrienne: Le temps chez Hegel d'après le p.82 de **Sein und Zeit**» R.M.M. N°1. Janvier- Mars, 1979.

(٣) Heidegger: Cité in Derrida, **Marges de la Philosophie,** Paris, Minuit, 1972, p.40.

الموجود انطلاقاً من الموجود، تتساءل عما هو موجود في الموجود؟ في مَ يقوم في الموجود وجوده؟(. . .) تتساءل ما هذا الذي يوجد في الزمان؟ ما أن يطرح الفكر الميتافيزيقي السؤال حتى يكون قد عرف ما يعنيه بالموجود وما يقصده بلفظ «الوجود»، الموجود عنده هو الحاضر، هو الماثل، والموجود يزداد وجوداً كلما ازداد حضوراً، وهو يزداد حضوراً كلما امتد قيامه، كلما طالت مدة قيامه». هذا التفسير العادي - الأرسطي [الإيديولوجي - الميتافيزيقي] لوجود الموجود يستمدّ من الزمان مفهومه عن الوجود. «يظهر هذا في تحديد معنى الوجود كـ «باروسيا» و «أوسيا»، التي تعني الحضور بالمعنى الأنطولوجي - الزماني. يدرك وجود الموجود إذن كحضور. وهو يفهم بدلالة نمط معين للزمان هو الحاضر»[1]. وما سيفعله الجدل الهيجلي هو أنه «سيضع الحاضر كنفي للحاضر الماضي المحتفَظ به» ليجعل التاريخ حركة لحاضر دائم يتجاوز فيه الحاضر - الحاضر الماضي - الحاضر نحو مستقبل سيحضر.

لا يذهب الفيلسوف الفرنسي أبعد من هذا. صحيح أنه يربط نقده للزمان التاريخي بنقده للجدل الهيجلي أو بقراءة معيّنة لذلك الجدل، ولكنْ، ما مدى أصالة هذا النقد ذاته؟ تلك مسألة أخرى.

---

(١) M. Heidegger: **L'Être et le temps,** trd. française, Paris, Gallimard, p.42.

٨

موت الميتافيزيقا
أو
«علم الايديولوجيات»

«يظهر لي أن ماركس ونيتشه وفرويد لم يضيفوا دلائل جديدة للعالم الغربي. إنهم لم يضيفوا معنىً جديداً على أشياء لم يكن لها معنى. وإنما غيروا في الحقيقة طبيعة الدليل والعلامة وبدلوا الكيفية التي كانا يؤولان بها».

م. فوكو.

منذ أواسط القرن الماضي، وبعدما يئس مفكرو أوروبا من الفلسفة بعد أن علقوا عليها آمالاً كبيرة، فاتجهوا إلى التاريخ، أصبح لفظ الميتافيزيقا يؤخذ في معنى قدحي انتقاصي. وقد تجلى هذا على وجه الخصوص عند مختلف الاتجاهات الفكرية التي اتسمت بالصبغة العملية كالاتجاه الوضعي التقليـدي والمحدث، والفلسفة التحليلية والمادية الجدلية، كما تجلى عند مفكرين عاشوا في هذا المناخ مثل نيتشه.

ولسنـا في حاجـة إلى عناء كبـير كي ندرك أن مختلف هـذه الهجمات التي تعرضت لها الميتافيزيقا لم تكن لتقضي على الوهم الميتافيـزيقي. إذ سرعان مـا عادت تيارات ميتافيزيقية قوية إلى الظهور، وسرعان ما وقعت تلك الاتجاهات ذاتها في حبال الميتافيزيقا سواء وعت ذلك أم لم تعه.

وسنحاول أن نبين هنا أن البنية المتماسكة للفكر الميتافيزيقي التي تجعل منه

فكراً قوياً متجذراً في الزمن، متغلغلاً في التاريخ والمجتمع، هي التي حالت وتحول دون القضاء اليسير على هذا الفكر. بحيث أننا لا نستطيع كما يقول هيدغر: «أن نتخلص من الميتافيزيقا مثلما نغيّر رأياً من آرائنا»(١). ولا يكفينا أن ندعي العلموية أو نعتنق الروح الوضعية كي نجد أنفسنا خارج الميتافيزيقا وعلى هامشها. فحتى الأسس التي يقوم عليها العلم والتقنية تظل متجذرة في الميتافيزيقا قائمة عليها. والعلوم كما يرى هيدغر ذاته ليست إلا الميتافيزيقا وقد بلغت أوجها. العلم هو البعد الميتافيزيقي للعالم المعاصر. هذا العالم الذي تسوده إرادة القوة والذي يسعى لأن يجعل من الإنسان كائناً يتفوق على الإنسان. بل إن هناك من المفكرين المعاصرين من يرى، بعد نيتشه، أن الميتافيزيقا ليست مجرد جهة من جهات الفكر وليست فرعاً من البحوث الفلسفية، وإنما هي حاضرة في مختلف الأشكال الثقافية التي عرفها إنسان الغرب، وربما الإنسان عامة. وبهذا ليست الميتافيزيقا مبحثاً في الوجود فحسب، بل هي نمط من أنماطه كذلك. إن الميتافيزيقا كما سنرى عالم يصبح معه الوهم حقيقة، وحياة تحاول فيها أنواع من القيم أن تؤكد ذاتها.

يتضح لنا من هذا أننا مضطرون، إن نحن أردنا مجاوزة فعلية للميتافيزيقا، إلى فحص بنية هذا النوع من التفكير والبحث عن علاقته بالوجود الفعلي للبشر.

ذلك أن الميتافيزيقا التي أرادت أن تكون مبحثاً في الوجود قد كانت في الحقيقة ابتعاداً عنه ونسياناً له. فالوجود الذي تتحدث عنه هو وجود متعال يوافق عالماً آخر يتصف بكل الأوصاف التي يرتضيها الفكر ويتطلبها من مطلق يريد أن يحفظه من عدوى المحسوس. يقول نيتشه: «سيكولوجية الميتافيزيقا: ليس هذا العالم إلا مجرد مظهر، إذن هناك عالم حقيقي. هذا العالم نسبي، إذن هناك عالم مطلق. هذا العالم متناقض، إذن هناك عالم لا يشوبه أدنى تناقض. هذا العالم خاضع للصيرورة، إذن هناك عالم الوجود الثابت(. . .) إن حقد الميتافيزيقي

---

(١) M. Heidegger: «Dépassement de la métaphysique» in Essais et conférences, Paris, Gallimard, p.81.

ونفوره من الواقع الفعلي هو الذي يجعله يبدع عالماً متعالياً»[1]. هذا الوجود المتعالي في نظر الميتافيزيقا، هو الواقع الثابت الدائم الخالد الذي لا يعرف التغير والصيرورة، ولا الصراع ولا الألم. ينتج هذا التعالي عن فكر ازدواجي يفصل ويميز بين الخير والشر، الإيجاب/ السلب، الجمال/القبح، الصدق/ الكذب، المعقول/المحسوس، الباطن/ الظاهر، الأصل/ المشتق.

صحيح أن التفكير الميتافيزيقي قد يضطر في بعض الأحيان إلى الحديث عن وحدة بين الأضداد، إلا أنه لا يرى في هذه الوحدة إلا عرضاً ونوعاً من التدهور الأنطولوجي الذي يكون على الفكر أن يعدل منه ويقومه فيعيد الفصل والتمييز بين تلك الأطراف. وها هنا لا تكون الحياة المُعاشة إلا عرضاً وتدهوراً للوجود الحقيقي ويكون على الفكر الميتافيزيقي أن يحافظ على هذه الازدواجية ويصلح من ذلك التدهور بفصله بين ما هو أعلى وما هو أدنى، ما هو كامن وما هو ظاهر.

لا ينبغي أن نفهم من هذا أننا ندعو إلى فكر لا يقول بالاختلاف والفوارق. ولكن، فرق بين أن ننظر إلى التمايز والاختلاف انطلاقاً من افتراض ذاتية ووحدة مسبقة، وبين أن نعتبر أن التشابه والوحدة يتولدان عن الاختلاف، وأن هذا الاختلاف والتمايز هو ما يشكل الدينامية الحقيقية لوجود الذاتية والوحدة. النظرة الأولى تنطلق من فكرة الأصل والمصدر والنموذج فتعتبر العالم نسخة، أما الثانية فتنظر إلى الواقع وإلى معانيه في ديناميكيتها المتولدة عن فعالية. النظرة الأولى تنظر إلى العالم على أنه Copie والثانية على أنه Simulacre. والسيمولاكر هو «النسق الذي يرتبط فيه المفارِق مع المفارَق عن طريق الفوارق ذاتها»[2]. ولا يعني وجود هذا الارتباط افتراض تشابه سابق أصلي بل إن التشابه «يتولد نتيجة عمل النسق ونشاطه كمعلول ومفعول، لا كعلة وشرط كما يُعتقد عادة»[3]. لذا فإن هذا الشبه الذي لا يفترض أي تشابه أصلي «هو المستوى الذي تدرك عنده الفوارق في ذاتها كسلسلتين مختلفتين يقوم عليهما ذلك المستوى دون مراعاة للتشابه ودون

---

(1) F. Nietzsche: **Volonté de puissance** -T1. L1- p.214.

(2) G. Deleuze: **Différence et répétition**, Paris. P.U.F. p.355.

(3) Ibidem.

الحديث عن وجود أصل ومصدر ونسخة»[1]. ها هنا يمحي كل تـدرج إذ لا فضل لسلسلة على أخرى، ولا واحدة من السلسلات تتمتع بصفة النموذج. فكل سلسلة تتألف من فوارق وعلاقتها بالسلسلات الأخرى تتحدد هي الأخرى بمجموعة من الفوارق. لذا ينبهنا دولوز إلى أن «السيمولاكر ليس نسخة مشـوَّهة محرفة، بل إنه يفصح عن قوة إيجابية تنفي الصورة الأصلية والنسخة معاً، كما تنفي النموذج والتناسخ»[2] إن النظرة الميتـافيزيقيـة التي تتحدث عن النسخ تفترض أن معنى العالم سابق عليه. أما الثانية فترى أن المعنى وليد فعالية.

لا عجب إذن أن تكثر الميتافيزيقا من الحديث عن الأصل والمصدر والوجود الحق. ذلك الوجود الذي تعتبر أنه مجال بحثها الحقيقي وهو ما أطلقت عليه اسم الجوهر مهما اختلفت الأسماء من فيلسوف لآخر. سواء أكان هو المثال الأفلاطوني أو الماهية الأرسطية أو الشيء الديكارتي (عندما يقول ديكارت أنا شيء مفكر) أو الكنه الكنطي. إن الوجود الظاهر الجلي ليس هو الوجود الحق. إنه غياب كل عمق. يرى نيتشه أن الفلسفة منذ عهد اليونان هي عبارة عن ميتافيزيقا أنطولوجية، ومعنى ذلك أنها تسعى إلى أن تثبت المحمولات التي تحمل على الوجود فتنظر إليه على أنه النموذج الأمثل والخير الأسمى. هـذا ما يعنيـه نيتشه عنـدما يصف هـذه الأنطولوجية بأنها مثـالية. وبمـا أن تلك الأنطولـوجية تتحـدث عن وجود يتجـاوز الواقع فإنها أنطولوجية ما ورائية وميتا ـ طبيعية. ولكن بما أنه لا وجود إلا لهذا الواقع الذي تتشبث الميتافيزيقا بالتنقيص منه ونعته بأنـه مجرد مـظهر، كـانت الميتافيزيقا في نظر نيتشه مجرد وهم. إنها هراء حول ما لا وجود له، حول العدم. وما الوجود الذي تتحـدث عنه إلا وثنٌ من الأوثـان. لذا كـانت الميتافيـزيقا «هي العلم الذي يبحث في الأخطاء الأساسية للإنسان فينظر إليها كما لو كانت هي الحقائق الأساسية».

إن الإنسان يبحث في الميتافيزيقا عن مبدأ يحتقر الإنسان بمقتضاه؛ إنه يخلق عالماً آخر كي ينعت هذا العالم بالسخف. غـير أن الإنسان لا يـدرك في هذا

(١) Ibid. p. 95.

(٢) G. Deleuze: **Logique du sens**. Col 10- 18 Paris. 1969. Minuit, p.257.

البحث إلا الخواء والعدم فيجعل منه مطلقاً وحقيقة تحكم على هذا الوجود وتنتقص منه. يقول دولوز: «عوضاً عن اتحاد حياة فعالة بفكر يستجيب استجابة إيجابية، نجد أن الفكر الميتافيزيقي يجعل من مهمته أن يحكم على الحياة وأن يعترض طريقها بواسطة قيم يدّعي أنها قيم عليا، ويقيسها بمقياس هذه القيم فيحدها ويقضي عليها»[1].

يثبت ماركس الازدواجية نفسها التي تخلق إلى جانب الواقع واقعاً أفضل فيما يطلق عليه في **العائلة المقدسة** (سر البناء التأملي) «الذي يجعل الفلسفة التأملية تؤمن بتجسيدات تساوي في عددها عدد الأشياء لا بتجسيد واحد كما تقول الديانة المسيحية»[2].

هل ينبغي أن نفهم من هذا أن الفكر الذي لا يريد أن يقع في حبال الميتافيزيقا لا يمكن أن يجد نفسه إلا أمام المظاهر والمتباين الحسي؟ وبصفة أعمّ: هل يعني محو الازدواجية التي تطبع التفكير الميتافيزيقي القضاء على أحد الأطراف دون الآخر؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه نيتشه: «لقد محونا عالم الحقيقة، فماذا يتبقى لنا؟ أهو عالم المظاهر؟ كلا! إننا عندما قضينا على عالم الحقيقة قد محونا كذلك عالم المظاهر»[3]. ليس المقصود إذن مهاجمة طرف واحد من طرفي الازدواجية. إذ أن بقاء الطرف الآخر يتضمن حتماً وجود نقيضه. المقصود هو القضاء على الازدواجية ذاتها، وليس رفض المطلقات تشبثاً بالنسبي. فإذا قلنا لا وجود لعالم مثال يتمتع بوجود في ذاته، فذلك يعني أيضاً أنه لا وجود لمادة في ذاتها وواقع في ذاته.

يريد نيتشه إذن أن يفضح مختلف الأنساق التأملية التي شيدتها الميتافيزيقا، والتي تكون موضع استلاب بالنسبة للإنسان. هذا التأمل ذاته هو ما قام ضده ماركس من قبل. فنحن نقرأ في **الإيديولوجيا الألمانية**: «حيثما ينقطع التأمل

---

(١) G. Deleuze: **Nietzsche- Coll.** philosophes. Paris, P.U.F. 1965. p.15.

(٢) K. Marx: **La Sainte famille**- Paris,éd. Sociales. 1972. pp. 73- 76.

(٣) F. Nietzsche: **Le crépuscule des Idoles**- Paris, Mercure de France- 1920. pp. 134- 5.

وتظهر الحياة الحقيقية الواقعية، تبدأ المعرفة الإيجابية ويشرع في عرض الفعالية العملية ومجرى التطور الفعلي للبشر. فعندما تكف العبارات الجوفاء حول الوعي يكون على معرفة حقة أن تأخذ مكانها، وبمجرد ما تعرض الفلسفة الواقع، فإنها تفقد ذلك الميدان الذي تتمتع فيه بوجود مستقل»[1]. ذلك أن الأنساق التأملية التي شيدتها الميتافيزيقا تشكل بالنسبة للإنسان نوعاً من الضياع والتشويه. لذا فإن ماركس يرى فيها مثل نيتشه، نوعاً من الاستلاب: «إن مهمة التاريخ، بعد زوال عالم ما وراء الحقيقة، هي أن يقيم حقيقة هذا العالم. تلك هي، بالدرجة الأولى، مهمة الفلسفة التي تخدم التاريخ. وذلك بعد أن يجري فضح الشكل المقدس للاستلاب الذاتي للإنسان»[2].

كان من الطبيعي أن ينتج عن هذه الازدواجية التي تطبع الفكر الميتافيزيقي إبداع مقولات منطقية من شأنها وحدها أن تفهم ذلك الوجود المتعالي. يقول ماركس: «وهكذا فإن الميتافيزيقيين الذين يتوهمون أنهم يقومون بعملية تحليل عندما يخوضون في هذه التجريدات، والذين يحسبون أنهم يقتربون من هذه الموضوعات كلما ازداد بعدهم عنها، إن هؤلاء الميتافيزيقيين يكونون على حق عندما يعتقدون بأن أشياء هذا العالم يحكمها نسيج المقولات المنطقية... فلا عجب إذن أن يؤول كل ما هو موجود، وكل ما يحيا على الأرض وتحت الماء، أن يؤول بفعل التجريد إلى مقولة منطقية؛ لا عجب أن يغرق العالم الواقعي بكامله في عالم التجريدات، عالم المقولات المنطقية»[3].

يرى نيتشة أن التوحيد بين الوجود الذي توهمته الميتافيزيقا وبين مقولات المنطق هو نتيجة طبيعية للوهم الميتافيزيقي بوجود عالم دائم متعال لا يلحقه التغير «فالمنطق مثله مثل الهندسة والحساب لا ينطبق إلا على كيانات وهمية من خلقنا نحن. إن المنطق محاولة لفهم الوجود الحقيقي، ولكن عن طريق مقولات وجود

---

(١) K. Marx. F. Engels: **L'Idéologie allemande**- Paris- éd. sociales 1968.

(٢) K. Marx: **Introduction à la critique de philosophie du droit de Hegel.**

(٣) K. Marx: **Misère de la philosophie.** Coll. 10- 18. Paris. Union générale d'éditions- 1964. pp. 410- 11.

أنشأناه نحن إنشاء»[1] فالمنطق «يقوم على مصادرات لا مقابل لها في الواقع كالمصادرة التي تقول بمساواة الأشياء فيما بينها»[2]. فمنذ الأصول الإغريقية وحتى قبل أفلاطون رُدّ الوجود عند بارمنيدس إلى التصور واعتُبر مبدأ الذاتية، لا مجرد مبدأ منطقي بمقتضاه تكون القضية الصادقة دائمة الصدق، بل مبدأً وجودياً يهيمن على الكائن. وعند سقراط امتزجت مقتضيات المنطق بالاهتمامات الأخلاقية وأدى الأمر إلى ابتداع مفهوم عن العقل والعقلانية سيسود الفكر الغربي خلال قرون. يقول نيتشه: «إذا ما حالفنا التوفيق، سنتخلص من الأساس الميتافيزيقي الذي نرتكز عليه. ذلك الأساس الذي امتد إلى لغتنا ومقولاتنا النحوية فسكنها وأصبح بذلك من الضرورة بحيث أنه يبدو لنا أننا نفك عن التفكير إذا ما تخلينا عن هذه الميتافيزيقا. إن الفلاسفة يجدون صعوبة شديدة في التحرر من الاعتقاد بأن المفاهيم الأساسية للعقل ومقولاته تنتمي بطبيعتها إلى الميدان الذي تهيمن عليه حقائق الميتافيزيقا. فهم يؤمنون بالعقل إيمانهم بجزء من العالم الميتافيزيقي ذاته»[3]. فليست مقولات العقل إلا تبريرات للتقبل والخنوع «فالفيلسوف يدعي أنه خاضع لمقتضيات العقل ولكننا نكشف في الغالب عن قوى أبعد ما تكون عن المعقولية مثل الدولة والقيم السائدة، وليست الفلسفة إلا عداً لكل الأسباب والتبريرات التي يعطيها الإنسان لنفسه كي يكون خاضعاً خنوعاً»[4].

هذا الفضح لمفهوم العقل والعقلانية الذي تستند إليه الأنساق التأملية الميتافيزيقية ربما وجب البحث عنه في الانتقادات التي قامت بها الدراسات الأنتروبولوجية لما سُمي بالمجتمعات البدائية أو المتوحشة. لكن من شأن هذا أن يخرجنا عن ميدان بحثنا. ولكن لا بد أن نشير إلى الهزة التي أصابت مفهوم العقل والعقلانية كما اعتمدته الميتافيزيقا التقليدية على يد الأبحاث الابستمولوجية

---

(١) F. Nietzsche: **Volonté de puissance.**

(٢) F. Nietzsche: **Humain, trop Humain,** Mercure de France, p.58.

(٣) Nietzche: **Volonté de puissance**- op. cit.

(٤) Deleuze: **Nietzsche**- op. cit. p.16.

المعاصرة وخصوصاً عند باشلار. فالابستمولوجية المعاصرة تضع أسس عقلانية جديدة بعيدة عن العقلية الفلسفية التقليدية. فلم يعد العقل مجموعة من المبادىء الثابتة وظهر أن له طابعاً حركياً ديناميا باعتباره أداة إجرائية تتغير بتغير الواقع الذي تتعامل معه. يقول باشلار: «إذا ما مثل أمامكم فكر يتمسك بالعقلانية المتحجرة، يردد بلا كلل ذلك المثال الأبدي الذي تعطيه جميع الكتب الفلسفية المدرسية ويكرره الفلاسفة الذين يحجرون العقلانية ويحصرونها في الثقافة العلمية الابتدائية: ذلك المثال هو أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين، إذا ما مثل أمامكم هذا الفكر وردد هذا المثال فأجيبوه بأنكم لا تستطيعون أن تحسموا في الأمر. وبالفعل فإن ذلك يتوقف على اختيار الأوليات. وحينئذ فإنكم ستخيبون ظن هذا العقل الساذج الذي يعطي لنفسه حق التمسك بالخصائص المطلقة. إنكم ستجعلون هذا العقل الدوجماتي أكثر ليونة عندما تفتحون له مثل هذه الأبواب، وستلقنونه أنه ينبغي عليه أن يتخلى عن معلوماته لكي يفهم ويتعلم»(١). «فإذا ماجزمنا بأن للمعرفة تاريخاً فإن الفكر يصبح بفعل ذلك ذا بنية متغيرة... إن الفكر العلمي هو في جوهره تعديل للمعرفة وتوسيع لأطرها. إنه يحكم على ماضيه التاريخي فيلعنه وبذا فإن بنيته هي وعيه بأخطائه التاريخية. فالحقيقة بالمعنى العلمي هي تعديل تاريخي لخطأ عمَّر طويلاً»(٢).

يردنا هذا إلى ما قلناه عن المعنى. إن الميتافيزيقا تعتبر أن معنى العالم معطى أول وأنه مبدأ وبداية وأصل، وهي تنظر إلى الأخطاء كما لو كانت تدهوراً لحقائق أصلية هذا في حين أن نقطة انطلاق الفكر هي الأخطاء وأن عملية إنتاج الحقائق تقوم في تعديل الأخطاء وتقويمها وأن المعنى حاصل ومنتوج. يقول دولوز: «لا يكون علينا أن نكشف عن المعنى وأن نقيمه ونعيد بناءه واستخدامه، بل يكون علينا إنتاجه وصياغته بطرق متجددة. إن المعنى لا يوجد في الأعالي ولا في الأعماق بل إنه منتوج يطفو على السطح»(٣).

---

(١) G. Bachelard: **L'Engagement rationaliste,** P.U.F. p.9.

(٢) G. Bachelard: **Le nouvel esprit scientifique.** op. cit. pp. 177- 8.

(٣) G. Deleuze: **Logique du sens-** op. cit. p.98.

ها نحن نرى أن إشكالية المعنى كما حددتها الفلسفة الأفلاطونية فطبعت بها الفكر الميتافيزيقي، تلك الإشكالية التي ترى أن المعنى هو الفكرة أو الماهية، ها نحن نرى أنها أخذت تنهار عندما أصبح المعنى معلولاً لا علة، مفعولاً لا فاعلاً. لقد تبين أن تلك المعاني التي طالما سعت الميتافيزيقا إلى إقامتها وحفظها في العالم الماورائي بعيدة عن المحسوس والتي كانت تنشدها في أعماق الأشياء وبواطنها، لقد تبين أن تلك المعاني وهمية لا حقيقة لها. يقول نيتشه: «إن ما يفصلنا عن فلسفة أفلاطون وليبنتز هو أننا لم نعد نؤمن بمفاهيم خالدة وقيم أزلية وصور سرمدية ونفوس خالدة... لقد علمتنا اشتقاقات الألفاظ وتاريخ اللغة أن ننظر إلى جميع المفاهيم في صيرورتها وأن نعتبر أن معظمها في طريق التكون... فألفاظ مثل الوجود والجوهر والمطلق والذاتية والشيء هي عبارة عن أُطر ابتدعها الفكر فجمد فيها عالم الصيرورة»[1].

لا عجب إذن أن تعرف فلسفة اللغة مجداً كبيراً في وقت أصبحت فيه الميتافيزيقا موضع هجوم. ذلك أن المقولات الميتافيزيقية لا بد وأن تتخذ اللغة وسيلة لميلادها وتداولها. يقول نيتشه «إن مختلف المفاهيم الفلسفية لا توجد وجوداً اعتباطياً، فهي لا تنمو منعزلة بعضها عن بعض، بل في التحامها وارتباطها فيما بينها»[2]. فإذا كان استعمال المقولات الفلسفية يجعلنا ننخدع فنضفي على الوجود منطقاً من صنعنا، فذلك لأننا كائنات تستخدم اللغة. وعلى ذلك فبإمكاننا أن نقول أن الطابع الذي يطبع الميتافيزيقا هو ثقتها في اللغة واعتقادها بأن اللغة خطاب يوجه إلى البشر وليس حديثاً يصدر عنهم. ولعل هذا هو ما يطلق عليه دريدا سيادة الكلام على حساب الكتابة logocentrisme، لذا فإن كل انتقاد لأصنام الميتافيزيقا لا بد وأن يكون تطهيراً للقول. يقول زرادشت: «إن جميع أسماء الخير والشر ليست إلا مجموعة من الرموز. إنها لم تعد تعبر عن شيء وإنما هي تدل وتعني. فمن الحمق أن نطلب منها المعرفة».

---

(١) F. Nietsche: **Volonté de puissance** T1. L1. p.112.

(٢) F. Nietzsche: **Par delà le bien et le mal.** Trad. H. Albert. Paris. Mercure de France.

لا ينظر نيتشه إلى الميتافيزيقا من وجهة نظر أنطولوجية بقدر ما ينظر إليها من الوجهة الأخلاقية. فهي تبدو له بمثابة سياق حياتي تحاول فيه أنواع من القيم أن تؤكد ذاتها، وبالضبط بمثابة حركة تصل بها إلى إعطاء الأولوية لقيم تعمل على اضمحلال الحياة وإذلالها[١]. فالازدواجية التي تحدثنا عنها والتمييز بين المظاهر والعالم الحق، يفسره نيتشه على أنه الظاهرة التي يعبّر بها شعور بالحياة عن ذاته فيتناقض، وتعبر بها عن ذاتها حياة لا تجد نفسها بين كل ما تقع تحت الحواس فتستنبط عالماً ماورائياً. ويقول نيتشه: «إذا ما نحن أردنا أن نفسر ميلاد الإثباتات الميتافيزيقية لهذا الفيلسوف أو ذاك، فمن الأفضل والمعقول أن نتساءل نحو أي نوع من الأخلاق ستقودنا تلك الإثباتات؟»[٢]. ينظر نيتشه إذن إلى مباحث الوجود على أنها حلول لمشاكل أخلاقية. يقول: «إن الجواب الحقيقي هو أن جميع الفلسفات قد شيدت صرحها تحت إعجاب الأخلاق سواء تعلق الأمر بكنط أو بغيره. كان يظهر أن مقصد هؤلاء جميعاً هو اليقين وأن مرماهم هو «الحقيقة» ولكن سعيهم في الواقع كان ينصب على الصرح الأخلاقي السامي»[٣]. «لقد اكتشفت شيئاً فشيئاً أن كل فلسفة عظيمة كانت حتى يومنا هذا اعترافاً لمؤلفها وأنها تشكل مذكراته (شاء ذلك أم أبى) وعرفت كذلك أن المقاصد الأخلاقية تشكل في كل فلسفة البذرة الحقيقية التي تنبت النبات بكامله»[٤].

هذه السمة الأخلاقية التي تفسر الصبغة الإزدواجية للفكر الميتافيزيقي تفسر أيضاً إرجاعه الوجود إلى المنطق. فنيتشه يكشف أن وراء مفهوم الحقيقة ومقولات المنطق يكمن مفهوم المنفعة وهذا ما يطلق عليه دليل اللذة.

لقد سبق أن أثبتنا أن بنية الفكر الميتافيزيقي هي بنية أنطولوجية، ويظهر الآن أنها أنطولوجية أخلاقية. فبعد أن قلنا أن نيتشه ينعتها بصفة المثالية لأنها تنصب

---

(١) راجع بهذا الصدد كتاب فنك حول فلسفة نيتشه حيث يثبت المؤلف هذه النقطة بتفصيل.

(٢) Nietzsche: **Par delà le bien et le mal**- op. cit. p.18.

(٣) Nietzsche: **Aurore**. Paris. Coll. idée. 1970. p.16.

(٤) Nietzsche: **Par delà le bien et le mal**- Coll. 10/18. Plon. p.28.

عالماً آخر كأنموذج مثالي يبدو هنا أن معنى مثـالية يعني عنـده كذلـك: «كـون الأخلاق تشكل ماهية للعالم».

هذا النوع من الأنطولوجية لا بد وأن ينزلق نحو اللاهوت فسرعان ما يصبح المثال هو العالم العلوي الذي تتحدث عنه الأديان. بهذا المعنى ليست الميتافيزيقا مصدراً للأديان كما كان يعتقد شوبنهاور. «إن الحاجة الميتافيزيقية ليست منبعاً للأديان كما يردد شوبنهاور بل إنها وليدة الفكر اللاهوتي. ففي عالم تسوده الأفكار اللاهوتية اعتاد الناس تصور عالم أخروي، يحل محله بعد ذلك عالم الميتافيزيقا»[1] بل إن التوحيد بين المنطق والوجود، هو الآخر، يجد تـبريره في هـذا الطابـع اللاهوتي للميتافيزيقا. يقول نيتشه: «إن الاعتقاد بأن كل ما يتم في الكون يتم وفق مقتضيات العقل البشري هـو اعتقاد بـرىء ناتـج عن الثقة في الصـدق اللاهوتي». الميتافيزيقا إذن هي أنطو- تيو- لوجيا أخلاقية.

إذا كان نيتشه (يفسر) الميتافيزيقا بردها إلى الأخلاق فإن ماركس يعتـبرها شكلاً من الأشكال الإيديولوجية[2]. وهذا لا يعني أن الأجوبة الميتافيزيقة وحدها أجوبة مشوَّهة ومشوِهة غير مطابقة لواقع الأمور. ذلك أننا لا يكفي أن نرفض الأجوبة التي جاءت بها الميتافيزيقا كي نطرحها جانباً. بل ينبغي رفض الميتافيزيقا ككل، كنوع من التفكير، بل ومن الوجود. هذا ما يعنيه ماركس عندما يرد على اليسار الهيجلي في بداية **الإيديولوجية الألمانية**: «إن النقد الألماني حتى في أحدث أشكاله ومساعيه الجديدة، لم يغادر حقل الفلسفة. فكل الأسئلة التي وضعها قد نشـأت على أرض فلسفيـة معينة هي الفلسفـة الهيجلية. فلم يلحق التشـويه الأجوبة وحدها وإنما هو أصاب الأسئلة كذلك»[3]. إن الحلول التي اقترحتـها الميتافيزيقا كانت حلولاً جاهزة، حلولاً موجودة أملتها المصالح الاجتماعية. بهذا المعنى يقول ماركس في الكتاب نفسه بأن الإيديولوجية لا تاريخ لها. ذلك لأن تاريخها يتم خارجاً عنها. إن المشاكل الميتافيزيقة صيغت انطلاقاً من الجواب عنها

---

(١) F. Nietzsche: **Le Gai Savoir.** L3- 151. Paris, Coll. Idée- 1950. p.187.

(٢) Marx- Engels: **L'Idéologie allemande.** op. cit. p.51.

(٣) Ibidem.

كانعكاس مضبوط للجواب «وأعني أنها لم تصغ كمشكل حقيقي، بل وضعت على أنها المشكل الذي كان ينبغي وضعه لكي يكون الحل الإيديولوجي الذي نريد أن نعطيه إياه هو حل ذلك المشكل»[١].

يدعونا ماركس كما يقول هو ذاته في **الإيديولوجية الألمانية** «إلى أن نتساءل عن العلاقة التي تربط الفلسفة بالواقع، والتي تربط انتقادنا بوسطنا المادي. وإذا كنا (نُريد أن نتخلى عن الأوهام) المتعلقة بوضعنا فذلك يعني أن علينا أن نتخلى عن وضع يكون في حاجة إلى أوهام»[٢]. إنه يدعونا إذن إلى طرح الميتافيزيقا ككل وتفسيرها لا من الداخل، بل إلى القيام بانتقاد خارجي يربط الحلول الميتافيزيقية، بل وحتى (مشاكل) الميتافيزيقا بالمصالح الاجتماعية وتقسيم العمل وتوزيع الانتاج.

ويظهر أن هذا الانتقاد مخالف لما رأيناه عند نيتشه حيث يتم الأمر داخل الميتافيزيقا ذاتها بالبحث عن طبيعة تلك الأسئلة التي تقيمها وردها إلى مشكل القيمة.

غير أننا نستطيع أن نجد مع هذا قاسماً مشتركاً بين هذين الانتقادين إن نحن رجعنا إلى ما قلناه عن المعنى سابقاً: فقد أكدنا أن مقولات الميتافيزيقا عند نيتشه ليست رموزاً تعبر وإنما هي معانٍ تحيل وتدل، كما أن كل ما يعني ويدل على معنى هو عبارة عن قناع يغلف تأويلات سابقة. وهذا ما تؤكده الدراسات السيميولوجية المعاصرة. فكل ما يدل سواء أكان كلاماً أم شيئاً آخر، كل ما يعني ويدل على معنى لا يفترض مطلقاً موضوعات تعرض نفسها للتأويل وإنما تفترض تأويلاً لدلائل وعلامات أخرى. فلا يكون هناك موضوع من موضوعات التأويل إلا وقد أوّل من قبل. يقول نيتشه: «ليس هناك حادث في ذاته. فكل ما يحصل ويتم ليس إلا مجموعة من الظواهر التي التقاها واختارها كائن مؤوِّل». وعيب الميتافيزيقا هو أنها افترضت تأويلاً واحداً وقفت عنده واعتبرت أنه التأويل الحق. «إن الإفتراض الذي يزعم أن تأويلاً واحداً هو التأويل الصحيح يبدو لي أنه

---

(١) L. Althusser: **Lire et capital**- T1-. Paris. F. Maspéro. 1971. p.62.

(٢) Marx: **Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel**. op. cit.

افتراض خاطىء سواء نظرنا إليه من الوجهة السيكولوجية أو التجريبية. وباستطاعتنا أن نحدد في حالات متعددة ما ليس صادقاً، ولكن ليس باستطاعتنا أبداً أن نحدد ما هو صادق. إن عالم فقه اللغة، بعد أن يغتني بتجربة طويلة يردد على الدوام: ليس هناك من تأويل واحد مطمئن». ها هنا لا يكون التأويل بحثاً عن معنى أول قيل منذ غابر الأزمان، وإنما يكون تفضيلاً وإعطاء أولوية لمعنى على آخر.

هذا ما يعبر عنه فوكو عندما يقول بأن العلامات تتوفر على نوع من الخبث وسوء النية[١]. فلا ينبغي لنا إذن أن ننظر إليها على أنها تعني وتدل بل على أنها تخفي وتضمر. لذا فإن علاقة التأويل بالنصوص ليست علاقة تأمل كما تريدها الميتافيزيقا وإنما هي علاقة صراع وغزو، وهي تفترض دوماً عملية إنتاج كما تتضمن اختياراً واتخاذاً لمواقف. يقول ياسبرز «إن إضفاء المعاني على الوجود يعني عند نيتشه إثباتاً لسلم قيم. فقيمة العالم متوقفة على المعنى الذي نعطيه إياه. . . لذا فلا يمكن للتأويل أن يكون تأويلاً نهائياً، بل على العكس من ذلك، إنه صيرورة»[٢].

هذه الحركة التي تطبع التأويل نلفيها أيضاً عند ماركس. فلو نحن تجاوزنا مفهوم الإيديولوجية كما يعرض في **الإيديولوجية الألمانية** حيث تعتبر مختلف الأشكال الإيديولوجية بما فيها الميتافيزيقا «لغة الحياة الحقيقية»[٣] وحيث تعتبر الفلسفة تأويلاً للعالم، إذا تجاوزنا هذا المفهوم نحو مفهوم سيظهر في مؤلفات النضج حيث ستُعتبر الإيديولوجية علاقة من الدرجة الثانية سينظر إليها لا على أنها لغة تعكس العلاقات الاجتماعية بل على أنها تعكس علاقة الناس بالعلاقات الاجتماعية. «فالناس لا يعبرون في الإيديولوجية عن علاقاتهم مع ظروف عيشهم، بل عن (الكيفية) التي يعيشون بها علاقاتهم مع تلك الظروف. الشيء الذي يفترض في الوقت ذاته، علاقة حقيقية وعلاقة معاناة وخيال ووهم. فحينئذ

---

(١) راجع مجلة أقلام. العدد ٥. تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٨.

(٢) K. Jaspers: **Nietzsche**. Paris, Gallimard, 1978. p. 95- 96.

(٣) **L'Idéologie allemande**. op. cit. p.50.

تكون الإيديولوجية هي التعبير عن علاقة الناس بـ (عالمهم)، أي بوحدة تلتحم فيها علاقتهم الحقيقية بظروف عيشهم مع علاقتهم الوهمية بتلك الظروف. ففي الإيديولوجية توضع العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية»[1] لو نحن أخذنا الإيديولوجية بهـذا المفهوم ستصبح الميتافيـزيقا بـاعتبارهـا شكلاً من أشكـال الإيديولوجيا لا تأويلاً للعالم وإنما لغة للغة، وتأويلاً لشيء مؤوّل مُعاش. ها هنا أيضاً لن تحيل المعاني مباشرة إلى موضوعات وإنما إلى تأويل سبق أن أعطي لتلك الموضوعات. وحينئذ ستصبح الأوهام الميتافيزيقية أقنعة ينبغي تأويلها أو تأويل تأويلها لفضح بعدها الإيديولوجي.

إن فلاسفة الميتافيزيقا يتناسون أن التمثلات التي يكوّنها الإنسان عن العالم ناتجة عن تكوين تاريخي، وأنها وليدة مجموعة من الأخطاء والعثرات. لذا فهي لا تشكل أطراً خالدة وتحديداً أبدياً للذاتية بقدر ما تكون تراكماً لعدد من التأويلات «ذلك لأننا قد تعودنا منذ آلاف السنين على أن نرى العالم رؤية أخلاقية جمالية، يدفعنا إلى ذلك ميل أعمى أو هوى وخوف. لهذا صار هذا العالم شيئاً فشيئاً مرعباً مليئاً بالمعاني والنفوس. إنه قد تلون ولكننا نحن ملونوه»[2].لذا فإن نيتشه عندما ينعت هذا الوجود بأنه هوة وخواة فهو يعني بالدرجـة الأولى أنه يتعـذر إرجاعه إلى مثل أعلى إنساني. إذ أنه هو الحركـة ذاتها، هـو ذلك السيـل من التأويلات التي تشكل العالم. «إن ما يميز العالم هو أنه خواء وعماء أبدي وليس ذلك راجعاً لغياب الضرورة بل لغيـاب النظام وتـرابط الأشكال وفقـدان كل جمالية»[3].

ولكن لماذا هذا التعدد في التأويـل؟ ولماذا هـذا الاختفاء للمعـاني؟ وماذا يفترض هذا الاختفاء؟ فهل هناك واقع يختفي ولا يمكن أن نعرفه إلا في هذا التجلي أو ذاك، عن طريق هذا التأويل أو ذاك؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة هي التي ستجعلنا نتبين الاختلاف الأساسي بين التأويل الميتافيزيقي وبين تأويل آخر

---

(١) L. Althusser: **Pour Marx**- Paris. F. Maspéro- 1972. p.240.

(٢) Nietzsche: **Humain, trop humain,** op. cit.

(٣) Nietzche: **Le Gai savoir**- op. cit. p. 153.

يريد أن يكون مناقضاً ومحارباً له.

ذلك أن موت الميتافيزيقا يعني قيام مفهوم آخر عن التأويل وأسلوب مغاير للقراءة ومنهج جديد لإنتاج المعاني. هذا المنهج وذاك الأسلوب هما ما نستطيع أن نستخلصه من فحص لطبيعة القراءة عند كل من ماركس وفرويد ونيتشه.

«فلم يعد الأمر يقتضي أن نستحث كلاماً يفلت من النص الذي يعبر عنه فيحرفه، بل أن نبرز، عن طريق الكتابة، ما كان قائماً واضحاً ولكن النص يحجبه: فما تخفيه السلعة هو ما تعرضه من حيث أنها سلعة أي عمل مبذول. وما يخفيه القول هو سؤاله ذاته، ذلك السؤال الذي يضعه نيتشه ويميط عنهاللثام: إنه التساؤل عمن يتكلم؟ وما يحجبه النص الظاهر للحلم هو عمل الاختفاء والتستر ذاته. ذلك العمل الذي يهدف إلى أن يظهر الحلم كما لو كان ظاهرة تافهة لا قيمة لها ولا يمكن قراءتها»(١). حقاً، إن التفكير الميتافيزيقي يقول هو الآخر بالتستر ويؤمن بوجود البواطن والأقنعة ووجود سطح غير شفاف يحجب حقيقة الأشياء. ولكن هذا السطح في نظر الميتافيزيقا يفترض ما هو أهم منه أن يخفي الأعماق التي لا يمكن أن تظهر إلا بإلغائه. أنه علامة على الأعماق وسرعان ما ينبغي تجاوزه نحو ما يوجد وراءه، نحو البواطن والماهيات. أما هنا فنحن أمام سطح لا عمق له، وظاهر لا باطن له «فإذا كان هناك قناع فلا شيء من ورائه. إنه سطح لا يخفي شيئاً سوى ذاته»(٢).

يقول نيتشه: «ما هو الظاهر عندي؟ من المؤكد أنه ليس عكس الوجود. فما عسى يمكنني أن أقول عن الموجود مهما كان اللهم صفات ظاهره! إن الظاهر ليس عندي قناعاً لا حياة فيه. إن الظاهر عندي هو الحياة والفعالية ذاتها. إنها الحياة التي تسخر من ذاتها كي توهمني بأن لا وجود إلا للمظاهر»(٣). فبينما يعتبر التفكير

---

(١) J.L. Baudry: «Ecriture, fiction, idéologie» in Tel quel- **Théorie d'ensemble-** op. cit. pp. 130- 1.

(٢) Ibid. p. 134.

(٣) Cité par Granier: **Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche.** Seuil. Paris.

الميتافيزيقي أن السطح يخفي من ورائه الأعماق «فإن الأعماق لن تعود هنا إلا نتيجة للوهم الذي يبعثه فينا السطح الذي يمنعنا من أن ننظر إليه كسطح»[١].
فعندما يرجع نيتشه إلى ما قلناه عن الميتافيزيقا إلى الأخلاق فهو لا يبحث عن مصدر وأصل وعمق. ذلك أن البحث في «نشأة الأخلاق» لا يفترض أصلاً ماورائياً، بل أصلاً منطبقاً مع الحركة التي تظهر الأشياء في الواقع عندما تعطيها معنى وقيمة، أي مكانة ضمن التدرج الواقعي. «فالأعلى والأدنى، والنبيل والدنيء لا تشكل عند نيتشه مجموعة قيم، بل إنها تمثل العنصر التفاضلي الذي تصدر عنه قيمة القيم ذاتها... فالنشأة تعني العنصر التفاضلي للقيم، ذلك العنصر الذي تصدر عنه القيمة ذاتها. إنها تعني إذن الأصل والمولد ولكنها تعني كذلك الفوارق والبعد»[٢]. فالظواهر عند نيتشه «هي علامات والفلسفة سيميولوجيا»[٣]. فعندما يطرح نيتشه السؤال: ما مصدر المقولات الميتافيزيقية وما أصل هذا النوع من التفكير؟ فإنما يعني ما الأصل الذي تشكل هذه المقولات وهذا التفكير دليلاً عليه وعرضاً من أعراضه وعلامة من علاماته.

تذكرنا هذه القراءة بتلك التي يقوم بها فرويد لأعماق اللاشعور. «فليس فرويد منقباً في أغوار الإنسان وأعماقه ليكشف عن المعنى الأصلي. بل إنه يبحث عن آليات اللاشعور الذي ينتج المعنى، وينتجه انطلاقاً من اللامعنى»[٤] إن فن التأويل عند فرويد يقوم في إنتاج المعنى انطلاقاً من المركب اللاشعوري الذي يبرز لنا نفسه في الحلم والهفوات والفلتات. وإن إنتاج هذا المعنى يعني في الوقت ذاته بناء وهدماً: فهدم المعنى الشعوري التلقائي يعني إنتاج المعنى اللاشعوري «فليس الحلم هو الذي يكون موضع تأويل وإنما نص الحلم كما يروى. إن المحلل يهدف إلى أن يضع مكان هذا النص نصاً آخر، وهكذا فإنه ينقل معنى إلى معنى آخر»[٥].

---

(١) Baudry: op. cit. p.135.
(٢) G. Deleuze: **Nietzsche et la philosophie**- Paris. P.U.F. 1973. p. 2-3.
(٣) Ibid. p. 3.
(٤) Deleuze: **Logique du sens**- op. cit. p.99.
(٥) P. Ricœur: **De l'interprétation**- Paris. Seuil. p.15.

مقابل (القراءة الميتافيزيقية) إذن، تقوم قراءة مغايرة نجد معالمها عند كل من نيتشه وفرويد وماركس «فإذا كان يمكننا أن نضم أسماء كل من فرويد ونيتشه وماركس بعضها إلى بعض. . . فذلك وليد ذلك العمل الأساسي الجذري الذي يوجد عندهم جميعاً والذي يحدد بمقتضاه أمام كل كتابة نوع من القراءة. ذلك العمل الذي قدَّم لنا نفسه أساساً كمنهج في القراءة يمكننا أن نميز فيه لحظات ثلاث:

أ ـ افتراض الموضوع المدروس كما لو كان عنصراً دالاً في نص يمتلىء بالفراغات، كما هو الشأن بالنسبة للسلعة عند ماركس، والخير والشر عند نيتشه والحلم عند فرويد. وهذا الفراغ يتولد عن المصالح الإيديولوجية: كنتيجة للطبقة السائدة أو الحكم المسبق، أو الكبت.

ب ـ البحث عن القواعد التي تخضع لها العملية التي أعطت لذلك العنصر الدال هذا الشكل بعينه (ميكانيزمات الصبغة الفيتيشية للسلعة، بناء المثل العليا، عمل الحلم).

ج ـ إعادة بناء النص في مجموعه، ثم فحصه وتقصي معانيه. وهذا الفحص ينطبق مع النص المكتوب بأكمله بحيث لا يكون هناك وجود للنص الأول إلا عن طريق القراءة التي تقدمها لنا الكتابة»[1].

تنطلق هذه القراءة إذن من الشك في المعاني المباشرة وعدم الثقة في الوعي، «فكل من ماركس ونيتشة وفرويد يتحرر من الشك في الوعي بسعيه وراء تقصي المعاني. فانطلاقاً من هؤلاء المفكرين الثلاثة أصبح الفهم تأويلاً وغدا البحث عن المعاني تنقيباً عن تعبيراته لا وقوفاً عند الوعي به»[2]. وإذا لم يكن الوعي ما يظن أنه عليه فذلك لأن علينا أن نقيم علاقة جديدة بين الظاهر والكامن، في مقابل العلاقة التي تقيمها الميتافيزيقا بين المظهر وحقيقة الأشياء. «إن نشأة الأخلاق بالمعنى الذي يستخدمه نيتشه ونظرية الإيديولوجيات بالمعنى الذي يقبله ماركس

---

(١) J.L. Baudry: op. cit. p. 130.

(٢) P. Ricœur: op. cit. p. 41.

ونظرية الأوهام بالمعنى الذي يأخذه فرويد، إن هذه الثلاثية تشكل طرقاً ثلاثاً متقاطعة لفضح الأوهام وتعريتها»[1].لقد ابتدع هؤلاء المفكرون الثلاثة «علماً بالمعاني يتصف باللامباشرة ولا يمكن أن يردّ إطلاقاً إلى وعي مباشر بها»[2]. هذا العلم هو ما يصح أن نطلق عليه «علم الإيديولوجيات».

---

(١) Ibid. p. 42.

(٢) Ibid. p. 41.

٩

التعدد، الاختلاف والمنظورية

«من طبيعة الفكر أن يضيف المطلق إلى النسبي وأن يبتدعه مثلما يبتدع (الأنا) ليضيفه إلى تعدد الوقائع. إنه يقيس العالم وفق مقادير يفترضها هو، في حين أنها ليست إلا أوهامه الأساسية(. . .) لم يكن للمعرفة أن توجد لو لم يأخذ الفكر في تحويل العالم إلى أشياء، أشياء مطابقة لذاتها». «ألا ترى إلّا التشابه، وأن تسوّي بين الأشياء. . إن هذا علامة على ضعف نظرك».

ف. نيتشه

١ ـ تتعدد المعاني التي يعطيها نيتشه لمفهوم العدمية. فهناك ما يطلق عليه العدمية الضمنية، وهي التي يجسدها الموقف الأفلاطوني على الخصوص. إن ما تنفيه هذه العدمية وما تعدمه هو ما يطلق عليه نيتشه الحياة. وهو يعني العالم من حيث هو تعدد وصيرورة وتناقض. فهذا الموقف يزعم أن لا شيء في هذا العالم ذا قيمة، لذا فهو يبتدع عالماً يشمل ما تفتقر إليه هذه الحياة من وحدة وذاتية وحقيقة.

٢ ـ ثم هناك ما يطلق عليه نيتشه العدمية الناقصة، وهذه تنتج عن تفكيك عالم المثل فتحاول أن تبحث عن قيم تحل محل النموذج الأفلاطوني. بيد أن هذه العدمية لا تقوم إلا بإرساء مطلقات ومثل أخرى لتضعها محل الأولى. وهذا هو الموقف الذي يطبع التيارات الفوضوية والمتشككة بما فيها الإلحاد ذاته الذي ينفي كل شيء لإيمانه بمبدأ «الحقيقة مهما كان الثمن». كما أننا نجد هذا الموقف عند

تيارات اللامعقول وفلسفات العبث التي تريد أن تسير بالفكر إلى أبعد مدى سعياً وراء الحقيقة كل الحقيقة. فلا تعمل هذه العدمية إذن إلا على إحلال المطلق المعرفي أو الأخلاقي محل المطلق الديني. لكنها لا تخرج عن التصور الميتافيزيقي الذي يقول بتأويل واحد حق: «تظاهر العدمية من جديد لا لأن النفور من الحياة أصبح أقوى مما كان عليه، وإنما تحسراً وتخوفاً من إمكانية وجود (المعنى). لقد قضت هذه العدمية على تأويل بعينه. ولكن بما أنها كانت تنظر إلى هذا التأويل على أنه التأويل الوحيد الممكن يظهر لها أنه لم يعد للحياة من معنى وأن كل شيء تافه لا جدوى منه»(١).

٣ ـ وأخيراً هناك العدمية المكتملة. هاهنا لا يعود العدم ضمنياً، ولا يظل نفياً للحياة متستراً وراء المثل وأوهام اللامحسوس، بل يرتد إلى ذاته ويتنكر لنتائجه ويقضي على التمييز الذي وضعه بين الوجود الحق والمظاهر. وهو لا يكتفي بمحو العالم الأمثل وإنما يعيد للمظاهر غناها وثراءها فيصبح المظهر هو الحقيقة الوحيدة وتنطبق عليه جميع النعوت «بما فيها النعوت المتناقضة» ليشمل في الوقت ذاته التعدد والوحدة، الاختلاف والذاتية، الوهم والحقيقة، السطح والعمق، الأصل والمشتق، الظاهر والباطن، الدال والمدلول.

٤ ـ تعيد هذه العدمية المكتملة للعالم ثراءه وغناه. لكنها تنزع عنه كل أساسٍ وتمحو كل أصل وتقضي على كل مركز، فتجعل منه سطوحاً لا عمق لها. أو قل إنها تجعل العمق مفعولاً للسطح، والوحدة نتيجة للتعدد، والذاتية عودة للاختلاف. وبجمل القول فهي تقضي على منطق الذاتية.

٥ ـ فمنطق الذاتية ينطلق من وجود تشابه أصلي. وهو لا ينظر إلى الاختلاف والفوارق إلا كتشابهات متناقضة. فلكي يكون هناك فرق واختلاف، حسب هذا المنطق، ينبغي ألا يكون الشيء هو ذاته. فهذا المنطق ينظر إلى الاختلاف كما لو كان اختلاف شيء أو الاختلاف داخل شيء، وهو يفترض وراء كل اختلاف وحدة المفهوم الذي يحده ويحدده.

---

(١) F. Nietzsche: **Le nihilisme européen**. Coll. 10/18.Paris, Minuit. p.155.

٦ ـ لكي تقوم الفوارق كفوارق ينبغي القضاء على كل أصل ومحو كل مركز، كما يلزم أن يتقبل الفكر التنوع والتعدد وأن ينظر إلى التشابه والذاتية كما لو كانا وليدي تنوع وتعدد أولي لا العكس. يقول دولوز: «لننظر إلى العبارتين (لا يتخالف إلا ما يتشابه)، (الاختلافات وحدها هي التي تتشابه). يتعلق الأمر بقراءتين متمايزتين للعالم باعتبار أن الأولى تدعونا إلى النظر إلى الفوارق انطلاقاً من تشابه أو ذاتية أصلية. في حين أن الأخرى تدعونا، على العكس من ذلك، إلى النظر إلى التشابه بل إلى الذاتية كما لو كانا حصيلة اختلاف وتنوع أولي. إن العبارة الأولى تحدد عالم النسخ والتمثلات. أما الثانية فإنها تعيِّن، على العكس من ذلك، عالم التشابهات التي لا تفترض أي تشابه أصلي. ولا يهم كثيراً من وجهة النظر الثانية أن يكون التشتت الأولي الذي يقوم عليه التشابه كبيراً أو صغيراً. وقد يحدث ألا يميِّز السلسلات الأساسية إلا فارق بسيط. ويكفي مع ذلك أن ننظر إلى التشتت الخلاق في ذاته وألا نفترض أية ذاتية أصلية. فحينئذ يكون التنوع هو وحدة قياسها وائتلافها. ولا يمكن بعد أن ينظر إلى التشابه إلا كحصيلة هذا الاختلاف الداخلي»[1].

٧ ـ لا يلغي الاختلاف الأصل المركز فحسب، بل إنه يقضي كذلك على تراتب الوجود وتدرجه حسب المقولات التي يقول بها منطق الذاتية. فلكي لا تهيمن الذاتية على الفوارق، ولكي لا يؤول الاختلاف إلى مجرد التعارض داخل وحدة المفهوم ينبغي رفض مقولات المنطق. ذلك أن هذه المقولات تقضي على فوضى الفوارق لتوزعها إلى جهات وتنظمها حسب أنواع وأجناس. إلا أنه إنْ كانت الذاتية هي عودة المفارق صار الوجود هو عودة الاختلاف دون أن يكون هناك اختلاف وفرق فيما يقال عن الوجود، ودون أن تكون هناك مقولات ودون أن يتدرج الوجود إلى مراتب ويتوزع إلى جهات.

٨ ـ يمكن أن نعتبر المنطق إذن كما لو كان اختزالاً لكل الفوارق وقضاء على الاختلاف، صوناً للملهيات ونشداناً للحقائق. بناء على ذلك فإن كل سؤال

---

(١) G. Deleuze: **Logique du sens**, Coll 10/18, Paris. Minuit p. 356 .

حول الماهية والحقيقة ينم عن رغبة في القضاء على الاختلاف ومحـو الفوارق، ويدل على إرادة تنمو في فراغ الذاتية.

٩ ـ لا يعني رفض منـطق التعريف والمـاهية إلّا إنكـار أي امتياز للمعنى كحقيقة أصلية، ورفض المفهوم كحضور ومثول. فالمعنى لا يصدر عن نظرية التعريف التي يقول بها منطق الذاتية وإنما هو المكان الذي تفعل فيه الفوارق. والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكثف نمواً تاريخياً كاملاً.

١٠ ـ ليس الدليل والعلامة حضوراً للمعاني وإنما هو المكان التفاضلي الذي تؤثر فيه مختلف التأويلات. إنه المجال الذي لا تكون فيه الكلمة إلا تكثيفاً لعدة تأويلات.

١١ ـ كل قراءة هي تأويل يرفع عن كاتب النص كل سلطة ويمحو إسمه ليجعل منه مفعول منظور معين لا يرتد إلى أي تأويل أصلي ولا يحيل إلى أي تفسير مركزي.

١٠

جنيالوجيا الميتافيزيقا

«على الإنسان، بعد أن بلغ هذه الدرجة من التحرر، أن يقهر الميتافيزيقا حتى ولو تطلب ذلك أكبر مجهود فكري. لكن هذا يقتضي منه بالضرورة رجوعاً إلى الوراء... إنني ألحظ اليوم، فيما يخص الميتافيزيقا، أن عدد الذين يقولون بسلبيتها ويؤكدون أنها مجرد خطأ، في تزايد مستمر. ولكنهم قلة أولئك الذين يصعدون عندما ينزلون خطوات إلى الوراء».

ف. نيتشه.

«إن الذي يفكر في حقيقة الوجود لا يقتصر على الميتافيزيقا بيد أن هذا لا يعني أنه يفكر ضد الميتافيزيقا. وإذا أردنا أن نستعمل عبارة مجازية لقلنا إنه لا يجتث شجرة الفلسفة ولا يقتلعها من جذورها. إنه يقلب الأساس ويفلح الأرض. إن الميتافيزيقا تظل أول مادة للفلسفة. بيد أنها لا تبلغ قط أن تكون المادة الأولى للفكر. ذلك أن الفكر الذي يفكر في حقيقة الوجود مرغم على أن يتجاوز الميتافيزيقا».

م. هايدغر.

ما من شك في أن لفظ جنيالوجيا يحيل القارىء إلى كتاب نيتشه الذي يحمل عنوان جنيالوجيا الأخلاق. والمعنى الحرفي لهذه الكلمة، كما هو معلوم، هو دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوقوف عند الأصل. غير أن هذا يردنا أيضاً إلى مشروع هايدغر لمجاوزة الميتافيزيقا: ففي محاضرة بعنوان «الذاتية والاختلاف» يجيب هايدغر على سؤال يطرحه: «إلى ماذا نستطيع أن نرد البنية الإنتو - تيو - لوجية التي تطبع ماهية الميتافيزيقا؟» فيقول: «إن قبول هذا السؤال

بهذه الكيفية معناه الرجوع إلى الوراء. فلنرجع القهقرى ولننظر إلى الأصل الجوهري لهذه البنية»[1] يظهر إذن أن المقصود عند المفكرين رجوع إلى الوراء لإثبات الأصل. وهذا ما يؤكده نيتشه في مقدمة الكتاب الذي يحمل الكلمة كعنوان «إن الأمر يتعلق هنا بتأملات حول أصل أحكامنا الأخلاقية المسبقة»[2]. وعليه سيكون المعنى المباشر لجنيالوجيا الميتافيزيقا دراسة نشأة الميتافيزيقا والقيام بعرض تاريخي للوقوف عند الأصل الذي صدرت عنه. هذا الإلحاح على النشأة والتاريخ نجده أيضاً عند هايدغر في النص نفسه الذي أشرنا إليه: «إننا نضع هذا السؤال في حوار مع تاريخ الفلسفة في مجموعه». غير أن هايدغر إن كان هو أيضاً يتحدث عن الرجوع إلى الوراء والوقوف عند الأصل، فهو لا يستعمل لفظ الجنيالوجيا وإنما كلمة استذكار: «إن الاستذكار الذي يستعيد التاريخ يمكن أن يكون هو وحده الطريق المؤدية نحو البداية. إن الاستذكار الذي يسترجع الميتافيزيقا من حيث هي فترة ضرورية من تاريخ الوجود هو الذي يسمح لنا بالتفكير في الكيفية التي يحدد عن طريقها الوجود حقيقة الموجود»[3].

هل يتعلق الأمر إذن بإعادة كتابة تاريخ الميتافيزيقا للوقوف عند المنبع والأصل الذي صدرت عنه، هذا الأصل الذي يكون قد غذّاها منذ البداية فطبعها بطابعه؟ هل يتعلق الأمر بالبحث عن أصل تاريخي؟ يجيبنا نيتشه بالنفي المباشر على هذا السؤال: «إنها الميتافيزيقا ذاتها التي تظهر من جديد في التصور الذي يعتقد بأن أهم ما في الأشياء وأكثرها قيمة يكمن في بداياتها وأصولها». وهذا ما يؤكده هايدغر في كتابه عن نيتشه: «لا يعني الأصل هنا السؤال من أين صدرت الأشياء؟ بل أيضاً كيف تكونت؟ إنه يعني الكيفية التي تكون عليها. فلا يدل الأصل أبداً على النشأة التاريخية التجريبية»[4]. ليس المقصود إذن إثبات

---

(1) M. Heidegger: **Identité et différence,** in: **Questions 1,** Gallimard, 1979, p. 290.

(2) F. Nietzsche: **Généologie de la morale,** Tr. H. Albert, Paris, Mercure de France.

(3) Heidegger: **Nietzsche II** (Tr. Klossowski) Paris, Gallimard, 1971. p.392.

(4) Ibid. p. 55.

أصل تاريخي ولا وقوفاً عند لحظة ممتازة تحددت فيها خصائص الميتافيزيقا وتعينت ماهيتها ليكون تاريخها فيما بعد مجرد انتشار وامتداد لما سبق. ليس المقصود تمجيداً للأصول والبدايات، إذ أن ذلك سيغرقنا في الميتافيزيقا. «يحلو للناس هنا أن يعتقدوا أن الأشياء في بداياتها كانت كاملة وأنها خرجت من يد مبدعها أو في نور أول صباح مشعة وضاءة. إن الأصل يوضع دوماً قبل السقطة وقبل الجسد، قبل العالم وقبل الزمن»[1]. إن الميتافيزيقا تنظر إلى الأصل كما لو كان موطن حقيقة الأشياء. فهو «النقطة البعيدة التي تسبق كل معرفة إيجابية والتي تجعل المعارف ممكنة(. . .) بيد أن الحقيقة التي لا تنفك عن التجدد لا بد وأن تخفي من ورائها آلاف السنين من الأخطاء»[2].

إن لم تكن الجنيالوجيا إذن بحثاً عن مصدر ووقوفاً عند الأصول فما هذا الذي تبحث عنه؟ يقول فوكو: «ولكن إذا أولى الجنيالوجي عنايته إلى الإصغاء إلى التاريخ بدلاً من الثقة في الميتافيزيقا فماذا سيتعلم؟ إنه سيدرك أن وراء الأشياء هناك (شيء آخر) ولكنه ليس السر الجوهري الخالد للأشياء، بل سر كونها بدون سر جوهري، وكونها بدون ماهية أو كون ماهياتها قد أنشئت شيئاً فشيئاً انطلاقاً من أشكال غريبة عنها(. . .) فما نلفيه عند البداية التاريخية للأشياء ليس هوية أصلها المحفوظ وإنما تبعثر أشياء أخرى؛ إننا نجد التعدد والتشتت»[3].

إذا لم تكن الجنيالوجيا إذن إثباتاً لأصل، وإن لم يكن الاستذكار بحثاً عن بداية فهل يتعلق الأمر إذن بإثبات التشتت والتعدد ؟ هل يتعلق الأمر بإحياء جميع الأنساق الميتافيزيقية وإثباتها في تبعثرها؟ يجيبنا هايدغر بالنفي عن هذا السؤال: «لا يحدثنا الاستذكار عما يتعلق بآراء وتمثلات عن الوجود مضت وانقضت. وهو لا يتابع الظروف التي تأثرت بها ولا يعرض لوجهات نظر داخل تاريخ التصورات. إنه لا يعرف التقدم ولا التراجع داخل تتابع مشكلات تملأ

---

(١) M. Foucault: in **Hommage à Hyppolite**, Paris, P.U.F. p.148.

(٢) Ibid. p. 149.

(٣) Ibid. p. 148.

تاريخاًللمشاكل»[1]. كما أن هذا الاستذكار ليس مقابلة لمذهب بآخر: «تنتمي الميتافيزيقا المطلقة مع ما أعقبها من قلب على يد كل من ماركس ونيتشه، تنتمي إلى تاريخ حقيقة الوجود. لذا فلا ينبغي مواجهة ما صدر عنها أو إلغاؤه بتفنيده. فما علينا إلا احتضانه من حيث هو حقيقة للوجود بعد رده إلى أصله. ولكن ينبغي أن ننظر إليه على أنه مختف متستر لا على أنه مجرد رأي من آراء البشر. ففي ميدان الفكر الذي يعبر عن ماهية الوجود لا يكون لتفنيد الآراء من معنى. إن الجدال الذي يدور بين المفكرين هو (خصام بين العشاق) أي أنه خصام الشيء مع نفسه فهو يساعد العشيقين معاً على أن يصبحا شيئاً واحداً»[2].

إن لم تكن الجنيالوجيا إذن بحثاً عن أصل ولا إثباتاً للأنساق الميتافيزيقية في تبعثرها وحركة خصامها فهل يعني ذلك أنها استكشاف لغاية يرمي إليها الجدال الفلسفي، وهدف تسعى نحوه الميتافيزيقا في حركتها التاريخية؟ بيد أن الجنيالوجيا إذ تقضي على فكرة الأصل تلغي في الوقت ذاته فكرة الغاية والنهاية. إن الجنيالوجيا ليست فلسفة وضعية تريد أن تتجاوز الميتافيزيقا بإلغائها ونبذها؛ إنها ليست حقيقة خطأ هو الميتافيزيقا. صحيح أنها تريد أن تكون مغايرة للميتافيزيقا مختلفة عنها ولكن من حيث هي كذلك لا بد وأن تكون هي الميتافيزيقا نفسها. يقول هايدغر: «إن الميتافيزيقا من حيث هي تاريخ حقيقة الموجود قد قامت انطلاقاً من مصير الوجود ذاته. لذا فهي سر الوجود ولكنه سر لم يُفكر فيه لكونه ظل سراً مبهماً»[3]. ليست الجنيالوجيا إذن إغفالاً لتاريخ الميتافيزيقا ولا إثباتاً لنهايتها والتخلي عنها «فلا يعني الحديث عن نهاية الميتافيزيقا أنه من الآن فصاعداً لن يظهر بعد من يفكر تفكيراً ميتافيزيقياً، أو من يضع منظومات في الميتافيزيقا. كما أن هذا لا يعني بالأولى أن النزعات الإنسانية لن تقوم بعد على الميتافيزيقا. إن نهاية الميتافيزيقا التي نعنيها هنا هي بداية بعثها وإحيائها»[4].

ليست الجنيالوجيا إذن بحثاً عن أصول ولا فلسفة في التاريخ. إنها ليست

---

(١) M. Heidegger: **Nietzsche II,** op. cit. p.393.

(٢) M. Heidegger: **Lettre sur l'humanisme,** p.91. Aulier- Paris, Montaigne.

(٣) M. Heidegger: **Chemins qui ne menent nulle part,** Gallimard 1962, p.217.

(٤) Heidegger: **Nietzsche.,II** op. cit. p.161.

بحثاً عن بداية وما ذلك إلا لأنها ليست بحثاً عن غاية ونهاية. إنها ليست شجرة أنساب متجذرة في أصل، متواصلة الأغصان، متجهة نحو السماء. يقول نيتشه في كتاب الجنيالوجيا بصدد العقوبة «بقي علينا أن نقول كلمة أخرى عن أصل العقوبة وعن الهدف والغاية المتوخاة منها. هاتان مشكلتان متمايزتان أو على الأقل ينبغي أن تكونا كذلك. ولكن الناس اعتادوا أن يخلطوا بينهما. فكيف كان جنيالوجيو الأخلاق يتصرفون فيما يتعلق بهذه النقطة إلى حد الآن؟ إنهم كانوا يتصرفون على عادتهم بنوع من السذاجة: كانوا يكشفون عن هدف معين من وراء العقوبة كالانتقام أو الحظر، فيضعون هذا الهدف والغاية عند البداية والأصل كعلة للعقوبة. هذا ما كانوا يفعلون وليس غير(...) ليس هناك في ميدان البحث التاريخي مبدأ تفوق أهميته هذا المبدأ: إن علة ميلاد شيء ما تتميز عما يمكن أن يسديه من نفع في النهاية كما تتميز عن استخدامه الفعلي وموقعه داخل منظومة من الغايات. فما هو موجود وما تشكل بكيفية أو بأخرى تتسلط عليه دوماً قوة أعظم منه. فتستعمله لغايات جديدة وتعيد تشكيله، وتستخدمه استخداماً مغايراً، بحيث أن كل حادث يقع في العالم العضوي هو كيفية للقهر والسيطرة وأن كل قهر وسيطرة هي تأويل جديد وملاءمة تذوب معها المعاني والغايات التي كانت مقبولة لحد ظهوره. فحتى إن نحن أدركنا ما يسديه عضو فسيولوجي ما من منفعة في النهاية (أو ما تسديه مؤسسة قانونية أو عادة اجتماعية أو عرف سياسي أو شكل فني أو ثقافي) فهذا لا يعني قط أننا أدركنا حقيقة أصله»(١).

ذلك أن ما تقوم به فلسفات التاريخ هو وقوف عند حالة بعينها، عند تأويل معين لتضفي عليه صفة الغاية والهدف ويصبح عندها هو معنى التاريخ واتجاهه، بل علته وأصل حركته، ولن يعود التاريخ إلا انتشاراً لذلك الأصل ـ النهاية، ولن يكون الزمن إلا المستقبل ـ الماضي كحضور يتجلى في امتلائه كل مرة. يقول فوكو: «إن الميتافيزيقا إذ تضع الحاضر عند نقطة الأصل توهمنا بفعالية قدر غامض يسعى نحو الظهور. أما الجنيالوجيا فهي تعيد بناء مختلف المنظومات

(١) Nietzsche: **Généologie... II.** op. cit.

الفاعلة: لا القوة المهيمنة لمعنى ما، بل التفاعل الخاضع للصدف بين عدة قوى»[1].

الظاهر إذن أن علينا أن نتخلص من كثير من الأزواج التي شكلتها الميتافيزيقا إن نحن أردنا أن نقيم هذه الجنيالوجيا. علينا أولاً أن نطرح الزوج الوضعي حقيقة/ خطأ كي لا ننظر إلى الميتافيزيقا على أنها ماضي الأخطاء التي تشكل الجنيالوجيا حقيقتها. غير أن علينا كذلك أن نطرح بالإضافة إلى هذه الأزواج حضور/ غياب، أصل/اشتقاق، ذاتية/ اختلاف، وحدة/ تعدد.

إن الوقوف عند أصل كانت فيه الخصائص حاضرة، والحقيقة متجلية يعني القضاء على كل تاريخ فعلي. أما الجنيالوجيا فهي تريد أن تكون **تاريخاً بدون ميتافيزيقا**. ولكن ذلك لا يعني قط أنها ستقوم بعد نهاية الميتافيزيقا. لذا رأينا أن هايدغر يعرِّف النهاية التي يعنيها بأنها «بداية بعث الميتافيزيقا وإحيائها»، وهو يضيف أن الإحياء المقصود هو بعث الميتافيزيقا في صورة أشكال اشتقاقية «بيد أن هذه الأشكال لن تترك لتاريخ المواقف الميتافيزيقية الأساسية إلا وظيفة اقتصادية وهي أن تزودها بمواد البناء التي يعاد عن طريقها، وبعد تحويلها التحويل الملائم، بناء علم المعرفة من جديد»[2]. ومع ذلك فإن الجنيالوجيا تريد أن تقيم تاريخها خارج الزوج الميتافيزيقي أصل/ اشتقاق، ولكن أيضاً بعيداً عن الزوج حضور/ غياب. إنها تريد أن تلتفت إلى ماض ما ينفك يمضي وحاضر ما فتىء يحضر. فهي لا تنظر إلى الميتافيزيقا على أنها «حضرت» في وقت ما فتحددت كذاتية متعينة. صحيح أنها كما قلنا بحث عن بداية وأصل «ولكن البداية تظهر بحيث تسبق كل ما يحدث وهي لهذا تأتي، بالرغم من تسترها، لتقترب من الإنسان كموجود تاريخي. إن البداية لا تمضي أبداً. إنها ليست شيئاً يمضي ويزول. لذا فنحن لا نلقى البداية مطلقاً إذا ما أولينا نظرنا نحو الماضي التاريخي. بل إننا نجدها في الفكر المتذكر الذي يعمل فكره في الوقت ذاته في الوجود الماضي وفي حقيقة الوجود»[3]. إن الجنيالوجيا تنظر إلى البداية على أنها

(١) Foucault: In **Hommage...** op. cit. p.155.

(٢) M. Heidegger: **Nietzsche II,** op. cit. p.161.

(٣) Heidegger: **Nietzsche II,** op. cit. p.391.

تكرار ولكن هذا لا يعني مطلقاً أنها تُرجع التاريخ إلى حاضر دائم. إنها على العكس من ذلك، تقف بالضبط عند التباعد الذي يكون فيه الحاضر بالنسبة لذاته. إنها لا تحاول أن ترد تاريخ الميتافيزيقا إلى وحدة أصلية وإنما تريد أن تبرزه في اختلافاته. تريد أن تقيم الحركة المولدة للفوارق والاختلافات. إنها تنظر إلى الحاضر، كما يقولدريدا،كتركيب أصلي من البقايا وآثار الاحتفاظ، ولكنه تركيب لا يمكن أن يرد إلى أبسط منه،إذاً فليس هو بالتركيب الأصلي. وهذا ما أقترح أن أطلق عليه الكتابة الأصلية أو الأثر الأصلي أو حركة توليد الفوارق»[1].

الجنيالوجيا إذن محاولة استذكار لتاريخ الوجود من حيث هو اختلاف منسي، من حيث هو نسيان للاختلاف. إنها تنظر إلى الوجود، الذي تشكل الميتافيزيقا تاريخاً له، في مختلف الأشكال التي ابتعد بها كي ينكشف على شكل حضور سواء أكان هذا الحضور هو المثال الأفلاطوني أو الجوهر الأرسطي أو الشيء الديكارتي أو الكنه الكنطي. إن الجنيالوجيا محاولة لاسترجاع الاختفاء الذي كان وراء كل انكشاف، والغياب الذي كان خلف كل حضور، والوجود الذي هو مبعث كل موجود. ذلك «أن استذكار تاريخ الوجود ينظر إلى الحدث التاريخي الفعلي كما لو كان حصولاً يبتعد كل مرة لاختلاف ماهية الحقيقة، تلك الماهية التي يقترب فيها الوجود من بدايته الأصلية»[2].

إن لم تكن الجنيالوجيا إذن متابعة تاريخية وعرضاً لمختلف الأنساق الميتافيزيقية لتنفيذها، إن لم تكن إثباتاً لمعنى أول صدرت عنه كل ميتافيزيقا ولا وقوفاً عند غاية ستنتهي عندها الميتافيزيقا، فيبدو أنها نوع من التأويل. إنها تأويل لتاريخ الميتافيزيقا. ولكنها ليست تأويلاً يبحث عن معنى أول، وإنما هي إثبات للأولويات والأسبقيات التي أعطيت لمعنى على آخر. إنها وقوف عند الاختلافات والفوارق المولِّدة للمعاني. «فالجنيالوجيا هي العنصر التفاضلي والفارقي للقيم، ذلك العنصر الذي تصدر عنه القيمة ذاتها. إنها تعني الأصل والمولد ولكنها تعني

(١) J. Derrida: «La différence» in **Marges de la philosophie,** Paris. éd. de Miniut, 1972. p.24.

(٢) M. Heidegger: **Nietzsche II,** op. cit. p. 391.

كـذلك الفـوارق والبعد»[1]. لـذا فإن نيتشـه يعقّب، في تمهيده لكتـابه حـول الجنيالوجيا، على قوله بأن موضوع الكتاب هو البحث عن أصل الأحكام المسبقة في ميدان الأخلاق، يعقّب في الإشارة الخامسة «بأن الأمر يتعلق بالبحث عن قيمة الأخلاق» وفي الإشارة السادسة «بأننا في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية ولذا فعلينا أولاً أن نضع قيمة القيم موضع سؤال، ومن أجل ذلك أن نعرف شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك»، وفي الإشارة السابعة «إن مرماي أن أوجه الانتباه نحو تاريخ الأخلاق(. . .) وأقصد النص الهيروغليفي الذي يكون علينا تفحصه والذي يشكل ماضي الأخلاق البشرية»[2]. الجنيالوجيا إذن تأويل للنص الهيروغليفي للميتافيزيقا، وهو تأويل يقف عند الأصول ولكنه ينظر إليها من حيث هي منطبقة مع الحركة التي تظهر الأشياء في الواقع عندما تعطيها معنى وقيمة وأعني مكانة ضمن التدرج والاختلاف. «فإذا كان التأويل هو إبراز معنى غارق في الأصل والبداية فإن الميتافيزيقا وحدها هي التي باستطاعتها أن تفسر مصير الإنسانية. ولكن إن كان التأويل يعني أن نضع أيدينا على مجموعة من القواعد التي لا تتمتع بأية دلالة جوهرية كي نوجهها وجهة معينة ونخضعها لإرادة جديدة وندخلها ضمن آلية أخرى وقواعد مغايرة، فحينئذ سيكون مصير البشرية سلسلة من التأويلات وتكون الجنيالوجيا هي تاريخ ذلك المصير: إنها تاريخ النماذج الأخلاقية والتصورات الميتافيزيقية، تاريخ مفهوم الحرية والحياة الزاهدة من حيث أنها تدل على ظهور تأويلات مختلفة»[3].

ليست جنيالوجيا الميتافيزيقا إذن إلا تفسيراً لنص الميتافيزيقا. «غير أن التفسير الحق لا يفهم النص أحسن مما فهمه صاحبه، إنه يفهمه فهماً مغايراً. بيد أن هذا

---

(١) G. Deleuze: **Nietzsche et la philosophie**. Paris. P.U.F. 1973. p.3.

(٢) تذكرنا هذه القراءة لتاريخ الأخلاق من حيث هو نص «هيروغليفي» بما يقوله ماركس عن القيمة «ان القيمة لا تحمل ماهيتها على عرض جبينها. وإنما هي تجعل بالأخرى من كل منتوج للعمـل نصـاً هـيروغليفيـاً. ولا يسعى الإنسـان إلى تفحص معنى هـذا النص الهيروغليفي ومعرفة أسرار العمل الاجتماعي الذي يساهم فيه إلا بعد مرور الزمن. وإن تحويل الموضوعات النافعة إلى قيم من إنتاج المجتمع شأنه في ذلك شأن اللغة». **الرأسمال**. الفصل الأول. المقطع الأول.

(٣) M. Foucault: in **Hommage...** op. cit. p.158.

الفهم المغاير ينبغي أن يكون بحيث يدرك الشيء نفسه»[1].

الجنيالوجيا إذن تفسير لنص الميتافيزيقا وتأويل له. إنها خطاب حول الخطاب الميتافيزيقي. ولكن ألا يذكرنا هذا بكل ما يقوله ميشيل فوكو حول أركيولوجيا المعرفة، أليست الجنيالوجيا نوعاً من الأركيولوجيا؟ أليست هذه الجنيالوجيا التي نتحدث عنها هنا نوعاً من حفريات المعرفة الفلسفية؟

وبالفعل، فلو نحن رجعنا إلى ما يقوله فوكو عن الأركيولوجيا لما وجدنا تعارضاً شديداً بين ما قلناه مع نيتشه وهايدغر وما يثبته هو. فالحفريات «لا تترصد هي أيضاً اللحظة التي لم يكن فيها الخطاب بعد ما هو عليه ليصبح عندها كذلك»[2] إنها لا تبحث عن مصدر وأصل. كما أنها لا ترد الخطاب إلى وحدة أصلية «فالذات المبدعة من حيث هي علة وجود العمل الفكري ومبدأ وحدته، أمر بعيد عنها»[3].«وهي لا تحاول أن تردد ما قيل فتسعى إلى بلوغه في هويته المتحققة. كما أنها لا تمحى في قراءة متواضعة تدع المجال لعودة النور البعيد في طهارته وضيائه، نور الأصل الذي كاد يزول. إنها إعادة كتابة لا أكثر ولا أقل»[4].إنها إذن «لا ترمي إلى معاملة الخطاب كما لو كان مجموعة من الدلائل والعلامات (مجموعة من العناصر الدالة التي تحيل إلى مضامين ومحتويات وتمثلات)، وإنما كممارسات تشكل الموضوعات التي تتحدث عنها؛ حقاً إن الخطاب يتكون من الدلائل والعلامات، غير أن ما يقوم به لا يقتصر على استعمال هذه الدلائل كي تدل على الأشياء. وأن عدم الاقتصار هذا هو الذي يجعل العلامات تتميز عن اللسان والكلام. وهذا بالضبط هو ما ينبغي إبرازه ووصفه»[5].

إن الأركيولوجيا إذن تنظر إلى العلامة على أنها تحمل فائضاً ولا ترد إلى

---

(١) M. Heidegger: **Chemins...** op. cit. p. 158.

(٢) M. Foucault: **L'archéologie du savoir,** Paris, Gallimard 1969, p. 182.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid. p. 183.

(٥) Ibid. pp. 66- 67.

مضمون بعينه؛ إنها تنظر إلى النص على أنه يتداخل مع نصوص أخرى، ولكنها بالرغم من ذلك، لا تبحث عن أعماق خارج المظاهر، وعن غياب بعيداً عن الحضور، وصمت وراء الكلام، «إننا لا نسعى إلى الانتقال من النص إلى الفكر، ومن الثرثرة إلى الصمت، من الخارج إلى الداخل، من التشتت في المكان إلى تقلص اللحظة، من التعدد السطحي إلى الوحدة العميقة. إننا نظل في مستوى أبعاد الخطاب»[1]. تريد الأركيولوجيا، مثلها مثل الجنيالوجيا، أن تقيم تاريخاً للمعرفة بعيداً عن الأزواج الميتافيزيقية التي كان يتغذى عليها التاريخ. إنها تريد أن تبقى في مستوى أبعاد الخطاب، وبالضبط عند ذلك البعد الذي يفصل بين الحاضر وبين نفسه، بين الأصل وبين نفسه، بين الحقيقة وبين نفسها. إنها تنظر إلى الخطأ على أنه ما ينفك يزول وإلى الماضي على أنه ما ينفك يمضي، والمشتق على أنه ما ينفك يتحول إلى أصول. «يتعلق الأمر إذن بإبراز تشتت لا يمكنه أن يؤول إلى نظام وحيد من الفوارق وأدلة تبعثر لا يرتد إلى محاور مرجعية مطلقة. يتعلق الأمر بخلخلة للمراكز لا تدع لأي مركز أي قيمة أو امتياز. وإن خطاباً مثل هذا ليس من شأنه أن يقضي على النسيان وأن يستعيد لحظة ميلاد الأشياء المقولة حيث تكون راقدة صامتة. إنه لا يهدف إلى تقصي الأصول واستذكار الحقائق. وإنما عليه، على العكس من ذلك أن يصنع الفوارق ويخلق الاختلافات»[2].

إن لم تكن الجنيالوجيا إذن هي هذه الأركيولوجيا بالضبط فإنها لا تتعارض معها على الأقل، أو لنقل إنها هي روحها والركيزة التي تقوم عليها. فهي، مثلها، عمل تركيبي تأويلي يأخذ نص الميتافيزيقا موضوعاً له، لا ليرده إلى أصل واحد ووحيد، وإنما لينظر إليه على أنه مفعول عدة تحديدات. إنها قراءة/ كتابة تنظر عبر كثافة النص إلى الأعراض التي هو علامة عليها كي تنتج الخطاب الميتافيزيقي ككثافة من المعاني وتبرز الأوهام التي خضع لها.

إنها قراءة لا تعتبر النصوص تعبيراً عن معان سابقة وإنما مجالاً لإنتاج المعاني

(١) Ibid. p. 101.

(٢) Foucault: **L'archéologie...** op. cit. p. 268.

وتوليد المفاهيم.

إنها قراءة تقضي على خرافة أحادية التأويل ووحدة الحقيقة وشفافية الكلام. وتنزع عن كاتب النص كل سلطة وتلغي مفهوم الذات وتتحرر من فلسفة الوعي، لتجعل من كل نص مفعول منظور بعينه وملتقى لعدة تأويلات.

وأخيراً، فهي قراءة تنظر إلى نص الميتافيزيقا على أنه ممارسة دالة تدخل ضمن مجرى التطور الاجتماعي للممارسات الاجتماعية.

الفهرس

كُتب في الفلسفة
صادرة عن دار الطليعة

تاريخ الفلسفة: اميل برهييه
(١) الفلسفة اليونانية (طبعة ثانية)
(٢) الفلسفة الهلنستية والرومانية (طبعة ثانية)
(٣) العصر الوسيط والنهضة (طبعة ثانية)
(٤) القرن السابع عشر (طبعة ثانية)
(٥) القرن الثامن عشر (طبعة ثانية)
(٦) القرن التاسع عشر ١٨٠٠ ـ ١٨٥٠
(٧) الفلسفة الحديثة

الموسوعة الفلسفية (طبعة خامسة)
إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات
بإشراف م. روزنتال وب. يودين

معجم الفلاسفة
الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون
إعداد: جورج طرابيشي

هيغل: موسوعة علم الجمال (طبعة ثانية)
ـ المدخل إلى علم الجمال/ فكرة الجمال
ـ الفن الرمزي/ الكلاسيكي/ الرومانسي
ـ فن العمارة/ النحت/ الرسم/ الموسيقى/ الشعر

هيغل: علم ظهور العقل
ترجمة مصطفى صفوان

تطور الفكر الفلسفي (طبعة رابعة)
تيودور اويزرمان

مداخل الفلسفة المعاصرة
فكرة الفلسفة منذ هيجل، الأفكار السياسية، التحليل النفسي، علم
العلم، الوجوديات، الظهورية، البنيوية، الفكر التقني
جماعة من المؤلفين
إعداد وترجمة د. خليل أحمد خليل

مدخل إلى علم المنطق (طبعة رابعة)
المنطق التقليدي
د. مهدي فضل الله

الوجود والقيمة
سامي خرطبيل

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر
هيدجر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو
د. عبد الرزاق الدواي

التطور والنسبية في الأخلاق
د. حسام محي الدين الآلوسي

البعد الجمالي
نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية
هربرت ماركوز

ارسطو
الفرد تايلور
ترجمة: د. عزت قرني

فلسفة ديكارت ومنهجه (طبعة ثانية)
نظرة تحليلية ونقدية
د. مهدي فضل الله

هيغل والهيغيلية
رينيه سِرّو
ترجمة: د. أدونيس العكرة

بناء النظرية الفلسفية
دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة
د. محمد وقيدي

العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة
(طبعة ثانية منقحة)
د. سالم يفوت

فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع
د. سالم يفوت

الزمان التاريخي
من التاريخ الكلّي إلى التواريخ الفعلية
د. سالم يفوت

المثقف والسلطة
دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر
محمد الشيخ

كتاب الجرح والحكمة
الفلسفة بالفعل
د. سالم حمّيش

أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية
د. أنطوان خوري

١١٤٣/ ٩٣/ ١٠٠٠

هذا الكتاب

□ ... يضُم هذا الكتاب بين دفَّتيه مجموعة من المقالات الَّتي تتناول بالدراسة تيارات فكرية أورُوبية، سواء في ميدان الفلسَفة أو العلُوم الإنسانية، لتدخل في حِوار مع العَالم، مع الآخر ومع الغَرب. وهو حِوار لا يخلو من قِيمَة. خُصوصاً وأنَّ قراء اللُّغة العَربية لا يتوفَرون على النُّصوص الأَساسية نظراً لما يطبعُ الخزانة العربية من افتِقار إلى التَّرجمات الجدِّية.

□ يحاوِل عبد السَّلام بنعبد العَالي أن يعرِض هنا لنصوص هامَّة من غير ما تهور في إصدَار الأَحكام واتخاذ المَواقف. وإن في هذا العَمل التَّمهيدي ما يبعثُ على الأَمل. وأَنا على يقين منْ أَن هذا المجهُود الفكري سيزدَاد عُمقاً عند هذا البَاحث الذي يجمَع، إلى جانب التَّواضع، قُدرَة على مُواصلَة الحِوار المفتُوح. وهاتان فضِيلتا كلّ باحث مسؤول

عبد الكبير الخطيبي

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت